

مؤسسها وناشرها
Publisher
ميثم الزبيدي
Haitham El-Zobaidi

رئيس التحرير
Editor
نوري الجراح
Nouri Al-Jarrah

مستشارو التحرير
أزراح عمر، أحمد برقايوي
عبد الرحمن بسيسو، خلدون الشمعة،
خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي
ابراهيم الجبين، رشيد الخيون
تحسين الخطيب، مفيد نجم

التصميم والتنفيذ
القسم الفني - مؤسسة "العرب" لندن

رسامو العدد:
محمد خياطة، صفوان داحول
بهرام حاجو، أسامة دياب،
حسين جمعان، إدوارد شهدة
رندا مداح، نزار يحيى، عاصم الباشا
مفني سيف، مصطفى علي
اسماعيل الرفاعي، زهير حسيب
ابراهيم الصلحي، فيصل لعبيبي
قاسم عبد القادر، اسماعيل الرفاعي
بطرس المعري، أمل بشير
مينبرت جوزفين فان ستوش، جمال الجراح

التدقيق اللغوي
عمارة محمد الرحيلي

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن)
Kensington Centre
Hammersmith Road 66
London W14 8UD, UK
Tel: (+44) 20 7602 3999
Fax: (+44) 20 7602 8778

للاعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لرئاسة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للافراد: 60 دولاراً للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005



محمد خياطة

هذا العدد

في هذا العدد من "الجديد" ويحمل الرقم 11 تتم المجلة سنتها الأولى. وتبدأ بالعدد

12 سنتها الثانية. يحفل هذا العدد بكتابات إبداعية وفكرية ورسوم وتخطيطات لـ 60 كاتباً ومبدعاً من العالم العربي. ويبرز، في العدد، خصوصاً، ملف واسع يشتمل على حوارين مع مفكرين عربيين معروفين بميل فلسفي هما عزيز العظمة (سوريا)، ومراد وهبة (مصر)، وبينهما تنشر "الجديد" نصوصاً تساجل المفكر الأخير حول قضايا الإسلام والأصولية والحدثة، وعلاقة الفلسفة بالمجتمع، وأثر الهبات والانتفاضات الشعبية على الثقافة والاجتماع العربيين، وحاجة اللغة العربية إلى الإصلاح.

وفي ملف "حوار على حوار" تنشر "الجديد" مقالات سجالية تناقش مراد وهبة في طروحاته وأفكاره حول الأصولية والعلمانية والفلسفة ورجل الشارع وقضايا أخرى إشكالية يطرحها ويناقشها في حوار مع "الجديد".

المشاركون في السجال هم: أبو بكر العيادي (تونس)، خلدون الشمعة (سوريا)، خطار أبو دياب (لبنان)، ابراهيم الجبين (سوريا). ويتمحور النقاش والجدل حول مسائل مختلفة، ومن زوايا نظر متعددة. فيباشر المشاركون قراءة طروحات المفكر في محاولة لتفكيك ونقد مسائل نظرية يقارنها، وأمثلة يستعملها في قراءته للظواهر والوقائع الراهنة، أكانت تلك التي تفجرت بسببها الانتفاضات العربية، أو تلك التي راجت معها أو نجمت عنها، وعلى رأسها ما يعتبره وهبة انفلاتاً أصولياً يريد أن يهيمن على الحياة العربية، ويشترك في مقارنته مع المفكر عزيز العظمة الذي يسميه بدوره "الصعود الأصولي"، ويشتركان معاً في اعتباره كارثة زمننا، ولا شفاء منه إلا بإصلاح ديني حقيقي، بل وبفصل الدين تماماً عن الدولة.

"الجديد" تترك باب الرد مفتوحاً أمام أصحاب النصوص المقروءة، وتدعو في الوقت نفسه حملة الأفلام العرب إلى المشاركة في هذا السجال على صفحات أعدادها المقبلة. فالملف الفكري في "الجديد" ليس عملاً من أعمال المناسبة التي نأشرها في عدد ونغفل عنها في آخر، ولكنه فعل نقدي مفتوح على التعددية في الرأي والجرأة في التفكير، والاستمرارية في الفعل. وبالتالي فهو فعل نقدي متاح في كل وقت مادامت المجلة تصدر عدداً بعد آخر. إلى جانب الحوارين المذكورين هناك في حقل الفكر بحث قيم وضعه نجيب جورج عوض أستاذ اللاهوت في الجامعات الأميركية، ويتمحور حول جانب أساسي من القضايا الرئيسية التي يطرحها كل من العظمة ووهبة، وعلى رأسها مسألة علمنة الدولة في المشرق العربي.

لن نستطيع أن نستعرض بقية مواد العدد، لكننا نشير إلى ملف آخر ضم ثلاث مقالات ممتازة عن المرأة في الثقافة والاجتماع العربيين لعبد الرحمن بسيسو، وإكرام عبيدي، وصلاح حسن رشيد، ونشير أيضاً إلى مقالة لتيسير خلف.

أخيراً، تدعو "الجديد" الأعلام الفكرية العربية إلى المشاركة في أعدادها المقبلة في سجال تباشره حول الأفكار التي يطرحها عزيز العظمة في حوارها معه، كما في غيره من السجلات المطروحة على صفحات المجلة ■

المحرر



المحتويات

العدد ١١ - ديسمبر/ كانون الأول 2015

كلمة

6
عام على ولادة مجلة "الجديد"
حرية الكاتب وجراة الكتابة
وحوار الأفكار
نوري الجراح

مقالات

8
مفكران تنويريان
في مرآيا حقوق المرأة
عبد الرحمن بسيسو

18
حبر الأنوثة ودم الكتابة
إكرام عبيدي

20
معاداة المرأة
صلاح حسن رشيدي

30
فلسفة الدين
علم الكلام واللاهوت
محمود أبي يعلا

92
المراكب العربية
في الجزر البريطانية
منتصر الحمد

102
الأدب في محاكم التفتيش
ممدوح فراج النابلي

136
عزلة اليهود وفكرة العزلة
نائل بلعوي

أصوات

28
سقاوة الكتابة
الحبيب السائح

90
إحالة البسترية على التقاعد
سلام سرحان

139
القصيدة التي لا تنتهي وحرية الشاعر
نصيرة تختوخ



غلاف العدد الماضي نوفمبر/ تشرين الثاني 2015

كُتّاب في العدد

خلدون الشمعة

ناقد ومفكر من سوريا مقيم في لندن منذ الثمانينات له العديد من المؤلفات والدراسات في النظرية النقدية وفي النقد الأدبي والمقارن. رأس تحرير مجلات أدبية.



عبد الرحمن بسيسو

ناقد من فلسطين له مؤلفات في نقد الشعر العربي الحديث ودراسات في الرواية، والتراث الشعبي، أبرزها حول ظاهرة القناع في الشعر العربي المعاصر. مقيم في سلوفينيا، ويشغل منصبا سفير دولة فلسطين.



هيثم حسين

ناقد وروائي ومترجم كردي سوري، يكتب في الشأن الثقافي والأدبي العربي والعالم، متخصص في النقد الروائي وله عدد من المؤلفات النقدية. من أعماله الروائية "آرام سليل الأوجاع المكابرة"، "رهائن الخطيئة"، "إبرة الرعب".



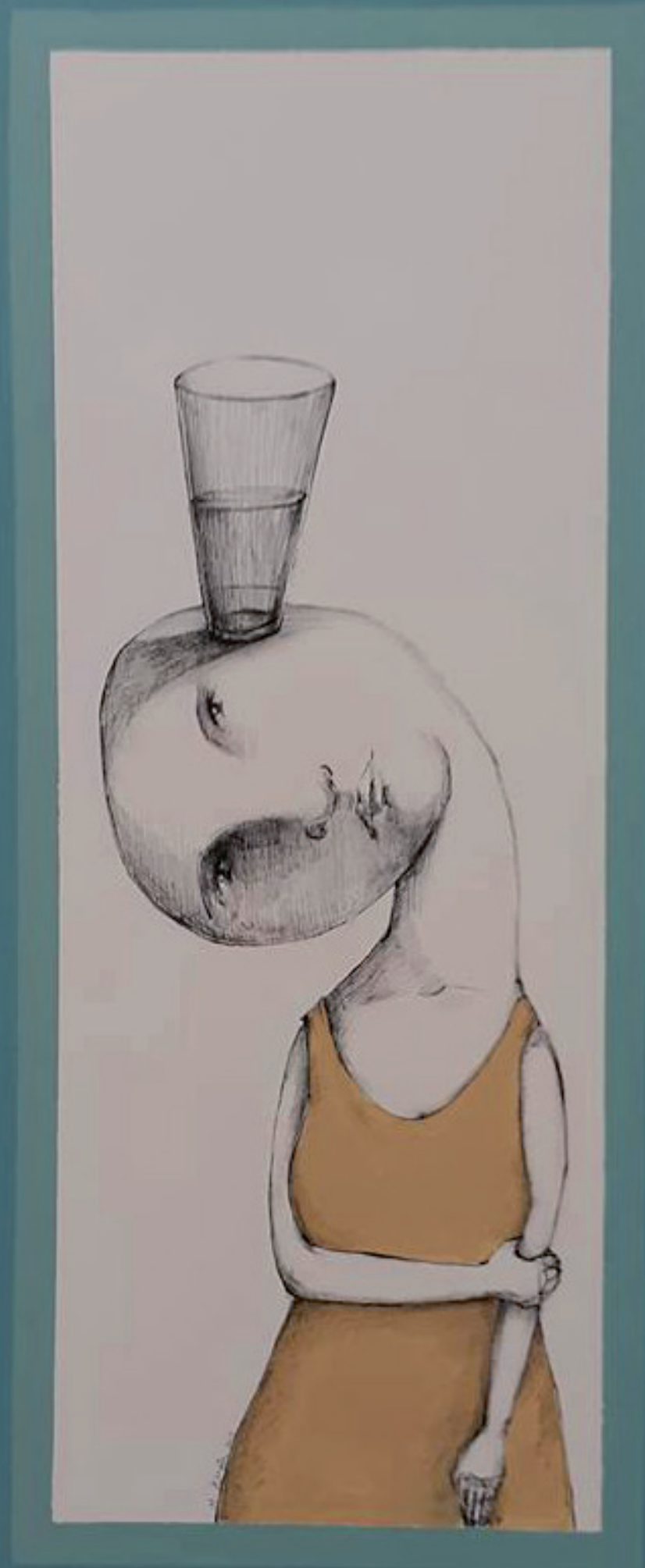
خطار أبو دياب

أكاديمي وباحث في شؤون الشرق الأوسط، وأستاذ العلاقات الدولية في جامعة باريس، وعضو المركز الدولي للجيوبوليتيك - باريس.



إبراهيم الجبين

كاتب وشاعر من سوريا مقيم دوسلدورف-ألمانيا. له دواوين شعرية وروايات وكتب في التاريخ لنشأة الدولة العربية الحديثة. عمل في الإعلام التلفزيوني ويعمل حاليا في الصحافة المهاجرة.





صفوان داخلي

33

كتب

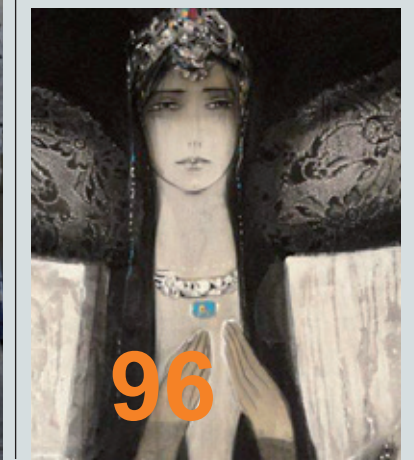
مسامرات الأموات واستفتائات ميت عمار المأمون	148
«الروائي الساخر والحساس» أورهان باموق ممدوح فرّاج النابلي	150
المختصر كمال بستانبي	154
رسالة باريس	
دعوة إلى عقد اجتماعي للوفاق مع الإسلام أبو بكر العيادي	157
الأخيرة	
عام أول من المحاولة هيثم الزبيدي	160

ملف / تحرير العقل
الاصولية والحادثة وانفجار المجتمعات

عزير العظمة/ حوار الصعود الأصولي	34
مجتمعات مدنية معلمنة/ دراسة نجيب جورج عوض	48
مراد وهبة/ حوار المحرمات الثقافية وسجون الماضي	56
حوار علي حوار	67
مراد وهبة والتعميم المخل بالحقيقة أبو بكر العيادي	68
إنزال الفلسفة عن عرشها خلدون التتمعة	74
تحرير العقل العربي والمستروع النهضوي خطر أبودياب	78
استردوا ابن تيمية من سائر التكفيريين إبراهيم الجبين	82



106



96

قص

أبناء الماء عواد علي	24
تبدو النهر سعد محمد رحيم	88
سواد سعد هادي	96
غرفة الجيفة نبيل قديش	132
شجرة الانتظار أحمد الزلوعي	140
معتسر المعتوهين الحسن بنمونة	146

شعر

قصيدة الوحدة أحمد الحليبي	23
سماك لا تمح الأسلاف إبراهيم زولي	134
فواتير الموتى أحمد ضياء	145

مسرح

تلك الأيام موفق مسعود	86
--------------------------	----

فنون

القرية النائمة الديجيتالي السوري العابر للقارات ميموزا العراوي	106
--	-----

حوار

عمر تيمول الهوية العائمة	114
-----------------------------	-----

أثار

نظريات مفعمة بالعنصرية تيسير خلف	130
-------------------------------------	-----

يوميات

يوميات قاهرية هيثم حسين	130
رسالة نوهادرا عبدالله مكسور	142

عام على ولادة مجلة "الجديد"

حرية الكاتب وجراة الكتابة وحوار الأفكار

ها قد مضى عام على ولادة مجلة "الجديد" منبرا للكتابة الجديدة ومنصة للفكر الحر، كما أرادت لها خطتها الطموحة، وكما تطلعت إليه نخبة الأعلام العربية التي التفت من حول المجلة، وصارت، اليوم، فريقها الأدبي وجماعتها الفكرية المغامرة. ينبئنا تاريخ صناعة المجلات في الثقافة العربية، وتبرهن على ذلك مجلتنا الوليدة، أن تأسيس منبر أدبي فكري طموح ومغامر ليس بالمهمة السهلة أبداً، وأن الطريق لم تكن مرة مفروشة بالورود، ولكنها حافلة بالأشواك محفوفة بالمخاطر، في ظلّ ثقافة عربية لطالما تحكّمت بها نزعات وميول أبوية أعاقَت تفتّح أزهارها الجديدة، وشوّشت عليها ظواهر تيه فكري أظلمت معها الأفكار وأعتمت الدروب، وعرفت تطلّعات وليدة خذلها القريب والبعيد، فباتت ثقافة مصدومة عرضة للتفكك والنهاري في أمة تعصف بها الوقائع، وتعجز، رغم رصيدها من التجارب، عن حلّ ألغاز حاضرها، ناهيك عن تفكيك أسئلة هذا الحاضر، أو استشراف المستقبل.

إن نظرة على أعداد السّنة الأولى من "الجديد" وما ذخرت به من كتابات أدبية وفكرية، كفيلة بأن تجيب عن السّؤال حول مدى التزام المجلة بخطتها المرسومة لها، والتي عبّر عنها بيانها التأسيسي بوصفها مجلة للأدب الحديث والأفكار الحديثة.

مع انطلاقة المجلة قلنا إن "الجديد" تهدف إلى أن تكون منبراً أدبيا يحض المثقفين العرب على "استئناف المغامرة الفكرية والجمالية الخلاقة التي بدأتها الثقافة العربية في أبهى لحظاتها، وأكثرها عصفاً فكرياً ونزوعاً جمالياً نحو التجديد والابتكار" ورأينا أن ذلك يمكن أن يتحقق لـ"الجديد" "من خلال احتضان الكتابة الجديدة والتسليم بحرية الكاتب وجراعتها وابتكاريتها، والتفكير النقدي، وحوار الأفكار".

وهكذا ظهرت المجلة إلى النور "لثلم بالجديد المغامر والمبتكر، أدباً وفكراً، وتكون منبره".

راهنّت "الجديد" على الأقدام الجديدة فأفردت لها صفحاتها لتعبر عن خيالها الأدبي وقلقها الروحي وتطلّعاتها الفكرية، فلم يخل عدد من أسماء أدبية عربية، مشرقاً ومغرباً، تكتب للمرة الأولى في جوار أسماء راسخة في دنيا الأدب والفكر، دستورها ودينها ومعيارها جودة الأدب وابتكاريتها وصفاء الفكر وانتماؤه إلى المستقبل، وهو ما يترجم إيماننا بحرية الكاتب، والتزامه الأخلاقي بالقطع مع الأفكار الظلامية وإيمانه بسنن التطور، والفكر النقدي، وجدل الأفكار، والحق بالاختلاف، والحوار الخلاق داخل الثقافة العربية، وبين البشر في ثقافتهم المتعددة.

حاولت "الجديد" على مدار عامها الأول، ومع كل عدد من أعدادها، تمكين المفكرين والمثقفين العرب من خوض نقاش فكري حرّ يتعلق بجملة من القضايا التي تشغلهم، وأتاحت صفحاتها لفتح ملفات شائكة تجنب العديد من المنابر الثقافية العربية الاقتراب منها، وحضّت حملة الأعلام العرب على خوض سجال فكري مفتوح، من منظور نقدي، حول الثورات والانتفاضات، ووضع المرأة في المجتمع وداخل الثقافة، وثقافة النخب وثقافة الناس، وقضايا الدين والعنف الأصولي، وغيرها ممّا شغل الثقافة والاجتماع في اللحظة العربية الحاضرة.

من جهة أخرى، سعت "الجديد" إلى لعب دورها في تجاوز عثرات التواصل الفكري بين المشرق والمغرب، فاستقطبت الكتاب من كلتا الجغرافيتين سواء بسواء، فاعتنت صفحاتها بأدب وفكر من هنا وهناك، وعملت المجلة بدأب منظور على فتح باب الحوار الفكري بين الفكر العربي وبعض أصوات الفكر الغربي فذهبت مباشرة إلى تلك الأصوات فحاورتها في بلدانها، وأفردت صفحات سجالية بين مفكرين عرباً وفلاسفة غربيين، من دون وسيط أو مترجمين بينهم وبين قارئ العربية.

وفي هذا السياق استضافت المجلة حوارات فكرية وأدبية ثرية وجريئة تناولت قضايا الكتابة والسلطة والعنف والحدّات والأصولية والدين، وغيرها ممّا شغل ويشغل المنظومات الفكرية العربية والغربية على مفصل العلاقة بين الشرق والغرب، وبين العرب والعالم، مبتعدين في مسعانا، قدر المستطاع، عن الكليشيهات التي سادت النقاش في العقود الماضية بين الجانبين لا سيما في ظلّ مقولات "الصراع الحضاري" و"أولويات الاستشراق" وما شابه أو داني ذلك. فتجمّعت للقارئ العربي حصيلة فكرية طيبة شارك فيها مفكرون وأدباء بارزون من أمثال: طيب تيزيني، جاد الكريم الجباعي، مراد وهبة، عزيز العظمة، ميشال أونفري، سلمى الخضراء الجيوسي، موريس برخر، إلياس خوري، عادل السيوي، إيرينا بوكوفا، صلاح فائق، أندريه ساليني، نعومي

شهاب، بروس لورنس، مارتن لانغفورد، لن دن، وغيرهم.

في عامها المنصرم أصدرت المجلة عددين خاصين، واحد أفردته للقصة القصيرة العربية تحت عنوان "العرب يكتبون القصص" ضمّ نصوصاً لمئة كاتبة وكاتب من 15 بلداً عربياً، والثاني كرّسسته للشعر العربي الحديث وظواهره الأجد تحت عنوان "هل غادر الشعراء" وضمّ قصائد ومقالات وشهادات شارك فيه 100 شاعرة وشاعر من العالم العربي.

وفي أعدادها المتعاقبة نشرت المجلة مقالات ودراسات وآراء فكرية وأدبية لعشرات الكاتبات والكتاب العرب. وقرأنا نصوصاً وكتابات لنخبة ممتازة من ألمع الأسماء التي أثرت الحياة الثقافية العربية، مشرقاً ومغرباً، تنتمي إلى مشارب ومرجعيات مختلفة لا يمكننا حصرها في تيار أو جماعة أو أفق فكري أو أدبي واحد، ولكن تنوّعها وتعدّدها واختلافها يترجم في تجاوره على صفحات "الجديد" فكرة المجلة الجامعة المتطلّعة إلى تكريس فكر الاختلاف، وإتاحة مناخ تتفاعل فيه عناصر هذا الاختلاف، فكراً وجمالاً، داخل الثقافة. فقرأنا لأسماء لامعة في دنيا الثقافة العربية: صادق جلال العظم، فتحي المسكيني، خلدون الشمعة، عبدالرحمن بسيسو، محمد خضير، إبراهيم الجيبين، أحمد برقاي، مرزاق بقطاش، إبراهيم الحيدري، عاصم الباشا، ريتا عوض، نبيل المالح، محمود شقير، جورج صبرة، محمود الريماوي، إلياس فركوح، وارد بدر السالم، أزراج عمر، بدر الدين عرودي، زهير أبو شايب، زاهر الجيزاني، خطار أبو دياب، سعد القرش، فاضل السباعي، تحسين الخطيب، منتصر القفاش، ميسلون هادي، هيثم حسين، سلامة كيّلة، وجدي الأهدل، أبو بكر العيادي، محمد الدميني، لطيفة الدليمي، مفيد نجم، يوسف بزي، خالد النجار، فاروق يوسف، خزعل الماجدي، عبدالله صخي، إبراهيم الحسين، خالد أبو خالد، بلال خبيب، هيثم حسين، عواد علي، رشيد الخيون، تبسير خلف، أحمد الخميسي، أحمد السعيد نجم، جمعة اللامي، غسان جباعي، إبراهيم صمويل.

ما سلف من أسماء ليس قائمة حصرية بكل من نشر على صفحات "الجديد" خلال العام الماضي، ولكنها نخبة من عدد أكبر بكثير من الأسماء التي استقطبتها المجلة، والتي نعزّز بها جميعاً، ونعتبرها، مجتمعة، بعضاً من نار الشعلة التي توهج حاضر الثقافة العربية اليوم.

لا بد لي، قبل أن أختتم هذه الكلمة، من أن أوجه تحية خاصة للفنانين التشكيليين الذين أغنوا برسومهم وتخطيطاتهم الفضاء البصري للمجلة، وصنعوا لحظتها الجمالية، وأخص بالذكر هنا: يوسف عبدلكي، عاصم الباشا، بهرام حاجو، حسين جمعان، صفوان داحول، إبراهيم الصلحي، أمل بشير، مروان قصاب باشي، فيصل لعبيي، موفق قات، بشار العيسى، محمد عبدالرسول، عبدالباسط الخاتم، عادل السيوي، فاطمة برزنجي، نهاد الترك، جمال الجراح، ألفريد طرزي، أسامة بعلبكي، تغريد درغوث، رؤوف رفاعي، تمام عزام، حسام بلان، همام السيد أسامة دياب، رندة مداح.

علماً أن العلاقة بين الكتابة والرسوم والصور في المجلة هي علاقة تجاورية تفاعلية تتيح للعمل الفني أن يحضر مستقلاً، ولا يكون بالتالي ملحقاً بالكتابة بغرض التزيين.

وقبل أن أختتم هذه الكلمة أنوّه بالجهود الطيبة التي بذلتها الهيئة الاستشارية للمجلة ممثلة في الأساتذة خلدون الشمعة، أحمد برقاي، عبدالرحمن بسيسو، أزراج عمر، خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي، رشيد الخيون، إبراهيم الجيبين، تحسين الخطيب، مفيد نجم. لقد دأبوا، كل بطريقته المميزة وإمكاناته الخاصة، انطلاقاً من مكانته داخل الثقافة العربية، ومن الجغرافيا التي يقيم فيها، على التواصل الدوري مع قلم التحرير لاقتراح الملفات والموضوعات وإبداء الملاحظات الضرورية والقيّمة، فكانوا العصبّة المؤمّنة بالفكرة والحريصة عليها، والمبشرة بها في الأوساط الثقافية العربية.

أما راعي هذا المشروع ومؤسسه العزيز هيثم الزبيدي، فله بالتأكيد الحصة الأكبر من تقدير "الجديد" لمثقف شغوف بالمعرفة، آمن بأهمية هذا المنبر ودوره التنويري الخطير في لحظة عربية غير مسبوقة المخاطر والمفاجآت. فلولا شغفه بالمعرفة وإيمانه العميق بالفكرة ودورها المؤثر في الوعي لما أمكن لهذه المجلة أن تشهد النور.

بدأنا بإصدار ورقي، واليوم لدينا موقع على الإنترنت يحتوي على مجمل ما نشر وينشر في المجلة دورياً. وهو متاح للمتصفحين من دون عقبات التسجيل وما شابه. ويمكن للقارئ أن يحمّل ببسر النص الذي يرغب في تحميله. ما سلف، أخيراً، ليس جردة حساب، فما زال الوقت باكراً للقيام بشيء كهذا، إنها وقفة خاطفة مع ملامح عام مضى من عمر المجلة تقتضيها العتبة التي نقف عليها متطلعين إلى عمر مديد لهذا المنبر العربي الحر■

نوري الجراح

لندن في ديسمبر/كانون الأول 2015

قاسم أمين والطاهر الحداد مفكران تنويريان في مرايا حقوق المرأة

عبد الرحمن بسيسو

بعد مضي ثمانين عاماً على صدور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" (صدر في العام 1899)، وخمسين عاماً على صدور كتاب الطاهر الحداد "امراتنا في الشريعة والمجتمع" (صدر في العام 1930)، اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في 18 كانون الأول (ديسمبر) من العام 1979 "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة"، وهي الاتفاقية التي جاءت تتويجاً لجهود إنسانية متنوّعة، طويلة ومتواصلة، أخذت تتكثّف منذ العام 1947 (عام إنشاء لجنة الأمم المتحدة الخاصة بوضع المرأة)، وتعمّقت خلال سنوات من عقد الأمم المتحدة من أجل المرأة (1976-1985).



ويحسن

بنا قبل الشروع في تقديم قراءة أولية لأفكار الرائدتين التنويريين المسلمين، المصري قاسم أمين في كتابيه: "تحرير المرأة"، والمرأة الجديدة"، والتونسي الطاهر الحداد في كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، أن نبين الملامح العامة للاتفاقية التي نريد أن نقرأ في مرآتها هذه الأفكار.

اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

تتأسس هذه الاتفاقية على مبدأ المساواة التامة في الحقوق بين الرجل والمرأة في كلّ ميدان ومكان، وبغض النظر عن الحالة الزوجية للمرأة. وتدعو الاتفاقية إلى استئنان تشريعاتٍ وطنية لحظر التمييز ضد المرأة؛ وتوصي باتخاذ تدابير خاصة مؤقتة للتعجيل في مساواتها بالرجل، وتعديل أنماط السلوك بما يكفل إتمام هذه المساواة. تتكون الاتفاقية من ديباجةٍ وستة أجزاء. وتُشير ديباجة الاتفاقية إلى أنّ ميثاق الأمم المتحدة قد أكدّ إيمان البشرية "بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوقٍ مُتساوية"،

وتلاحظ الديباجة ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (صدر في 10 كانون الأول (ديسمبر) 1948)، وفي العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وفي الاتفاقيات الدّولية، والقرارات والإعلانات والتوصيات التي اعتمدها الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، بشأن النهوض بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. وتستدرك الديباجة لتبدي القلق إزاء حقيقة أنّ التمييز ضد المرأة لا يزال سائداً على نطاق واسع، مؤكدة أنّ هذا التمييز يُشكّل انتهاكاً لمبدأي المساواة في الحقوق واحترام كرامة الإنسان، وعقبةً أمام مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، في حياة بلدها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وإذ تفعل الديباجة ذلك؛ فإنما هي تشير إلى حقيقة أنّ الآلية الدولية للدفاع عن حقوق الإنسان، ووقف انتهاكها، وضمان حماية حقوق المرأة، لا تزال قاصرة، وغير ناجعة، وتفقد الإلزام.

وتُشدّد الديباجة على أنّ التنمية التامة والتطور الكامل لبلد ما، ورفاهية العالم، وقضية السلم العالمي، تتطلب جميعاً مشاركة المرأة إلى أقصى الحدود، وعلى

قدم المساواة مع الرجل، في جميع المجالات والميادين. كما تُشدّد على أنّ تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة يتطلب إحداث تغييرات في السلوك وفي الدور التقليدي للرجل، وفي دور المرأة في المجتمع والأسرة، وترى أنه لا ينبغي لدور المرأة في الإنجاب أن يكون أساساً للتمييز، وإنما يجب تقاسم المسؤولية بين الرجل والمرأة والمجتمع ككل للنهوض بتنشئة الأطفال، وتنمية المجتمع.

وتتضمن الاتفاقية ثلاثين مادة تتوزّع على ستة أجزاء، يضم الجزء الأول منها ستة مواد (المواد من 1 إلى 6)، وتتركز المادة الأولى على تعريف التمييز فتري أنه يعني "أيّ تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق، أو تمتعها بها، وممارستها لها، بغض النظر عن حالتها الزوجية".

أما المواد من الثانية إلى السادسة، فإنها

تُلزم الدول الأطراف انتهاج سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة، وتدعوها إلى اتخاذ كافة التدابير لضمان مبدأ المساواة، وضمان ممارسة حقوق الإنسان والحريات الأساسية وفق هذا المبدأ، وكفالة تطور المرأة وتقديمها الكاملين، وتجسيد ذلك في الدساتير الوطنية والتشريعات والقوانين والأنظمة والأعراف، وفي الواقع الفعلي وأنماط السلوك والممارسات القائمة في جميع الميادين، ولا سيما السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وتدعو مواد هذا الجزء من الاتفاقية إلى اتخاذ تدابير خاصة تستهدف حماية الأمومة، وكفالة أن تتضمن التربية الأسرية تفهماً سليماً للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية. كما تدعو مواد هذا الجزء من الاتفاقية إلى مكافحة الاتجار بالمرأة واستغلالها في الدّعارة.

وتتعلق مواد الجز الثاني (المواد من 7 إلى 9) بالتدابير الواجب اتخاذها من قبل الدول الأطراف لضمان القضاء على التمييز ضدّ

المرأة في الحياة السياسية والحياة العامة، ومن ذلك منح المرأة حق التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، وأهلية الانتخاب لجميع الهيئات التي يُنتخب أعضاؤها بالاقتراع العام، وحق المشاركة في الحكم بوصفها صانعة سياسات، ومسؤولة، وممثلة لبلادها، وكذلك حق المشاركة في المنظمات والهيكل غير الحكومية المعنية بالحياة السياسية، والحياة العامة. وتؤكد المادة التاسعة التزام الدول الأطراف منح المرأة حقوقاً مُساوية للرجل في مجال اكتساب الجنسية أو الاحتفاظ بها أو تغييرها. وكذلك الأمر بالنسبة لجنسية أطفالها.

أما مواد الجزء الثالث (المواد من 10 إلى 14)، فإنها تتركّز على الحقوق الإنسانية للمرأة في مجالات التعليم، والعمل، ومنع التمييز في العمل وشروط الخدمة بسبب الزواج أو الأمومة، وتوفير الرعاية الصحية، وكفالة تمتع المرأة بجميع الحقوق المتعلقة بمجالات



الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وتتضمن المادة الرابعة عشرة حكماً شديداً الأهمية يتمثل في إلزام الدول الأطراف أن تأخذ في الاعتبار المشاكل الخاصة التي تواجهها المرأة الريفية، وأن تتخذ جميع التدابير لضمان تنفيذ أحكام الاتفاقية عليها. وتختص مواد الجزء الرابع (المادتين 15 و16) بمسألة المساواة أمام القانون، وبالجوانب المتعلقة بالشؤون المدنية والزواج والعلاقات الأسرية، فتكفل للمرأة المساواة مع الرجل أمام القانون، والأهلية القانونية في الشؤون المدنية، والحقوق المُساوية لحقوق الرجل فيما يتعلق بالتنقل وحرية اختيار مكان السكن والإقامة، وفي جميع الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية والأحوال الشخصية. وكذلك تمنح المرأة بوصفها والدة، وبغض النّظر عن حالتها الزوجية وفي جميع الأحوال، الحقوق والمسؤوليات نفسها فيما يتصل بالأطفال، مع ترجيح مصالح الأطفال الفضلى.

ويتعلّق الجزء الخامس من الاتفاقية (المواد من 18 إلى 22) بآلية متابعة تنفيذ الاتفاقية ودراسة التقدم المحرّز. ويتجلّى ذلك في إقرار المعايير الأساسية لتشكيل "لجنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة"، وفي تحديد آليات عملها ومواعيد اجتماعاتها، ووضع نظامها الداخلي، وانتخاب أعضاء مكتبها، وكذلك في تعهّد الدّول بتقديم التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة لتتولّى هذه اللجنة النظر فيها، ورفع تقارير سنوية إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن أنشطتها، وبخصوص التقارير والمعلومات الواردة من الدّول عن تنفيذ الاتفاقية.

أما الجزء السادس والأخير (المواد من 23 إلى 30) فإنه يتضمّن الإشارة إلى أثر الاتفاقية على المعاهدات الأخرى، حيث تُؤكد المادة الثالثة والعشرون أنّه لا يُوجد في هذه الاتفاقية ما يمسّ الأحكام الأكثر تيسيراً لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، والتي ربما تكون واردة في تشريعات دولة طرف، أو في اتفاق دولي، أو اتفاقية، أو معاهدة دولية، نافذة بالنسبة إلى تلك الدولة. وكذلك يتضمن هذا الجزء تعهد الدول الأطراف بأن تُعملَ إعمالاً كاملاً جميع الحقوق المنصوص عليها في الاتفاقية (المادة 24). وتتعلق المادة الخامسة والعشرون بالمسائل ذات الصلة بالتوقيع على الاتفاقية، والانضمام إليها، والتصديق عليها، وإيداع وثائق الانضمام أو التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة. أما المادة السادسة والعشرون فإنها تجيز لأي دولة طرف أن تطلب إعادة النّظر في الاتفاقية. وتحدد المادة 27 معايير بدء نفاذ الاتفاقية، بينما تتناول المادة الثامنة والعشرون مسألة إبداء التحفظات وتؤكد عدم جواز إبداء تحفظ يكون منافياً لموضوع الاتفاقية وغرضها. وتوضح المادة التاسعة والعشرون آلية فضّ أي خلافٍ، أو نزاع، قد ينشأ بين أطراف في الاتفاقية. وتشير المادة الثلاثون إلى إيداع الاتفاقية لدى الأمين العام للأمم المتحدة، وإلى تساوي حجية جميع نصوصها باللغات الأساسية الستة المعتمدة.

ونظراً لتخصّص جميع المواد الواردة في الجزأين الأخيرين من الاتفاقية بتناول قضايا تتعلق بصلّة الاتفاقية باتفاقيات دولية أخرى ذات صلة، وبمسائل عملية وقانونية

وإجرائية، كالتوقيع والتصديق والانضمام إلى الاتفاقية، والتحفّظ على بعض المواد، وبمسائل ذات طبيعة إجرائية، وبآليات تختص بتنفيذ الاتفاقية ومتابعة التطورات الحاصلة في قضايا التمييز ضد المرأة، وغير ذلك من أمور مُشابهة؛ فإنّ القارئ لن يتوقع من هذا البحث أن يتطرق، بأي حال، لمقاربة فكر قاسم أمين والطاهر حداد في مرآة المواد الواردة في الجزأين الأخيرين. وفي ضوء ما تقدّم من عرضٍ مكثّف لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، وهو العرض الذي راعينا أن يكون مركزاً على نحو يسمح باتخاذ مرآة نقراً انعكاس أفكار قاسم أمين، والطاهر الحداد، على سطحها وفي أبعادها المختلفة، حالما نقف أمامها لنقلب صفحات كتابي الأول: "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، وكتاب الثاني: "امرأتنا في الشريعة والمجتمع".

طبيعة المرأة

يؤسس كلّ من قاسم أمين والطاهر الحداد دعوتهما إلى تحرير المرأة، واحترامها، ومساواتها بالرجل، على مبدأ أساسي مؤداه أنّ المرأة والرجل كلاهما من نوع الإنسان، فالمرأة، كما يؤكد قاسم أمين، "إنسانٌ من

نوع الرجل لها ما له وعليها ما عليه" (تحرير المرأة ص 89)، إنها "إنسانٌ مثل الرجل، لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في الفكر ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، إلّا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف" (تحرير المرأة ص 21)، وهي "إنسان له من خاصة الإنسان ما لنا، فهو مثلنا له روح ووجدان وقلب وعقل وحواس" (تحرير المرأة ص 81)، والرجل والمرأة هما "شقان لجسمٍ واحد مفتقر بعضه إلى بعض ليتّم له الكمال بالاجتماع" (تحرير المرأة ص 40).

وفي كتاب "المرأة الجديدة" يؤكد قاسم أمين المبدأ نفسه، فيكتب "والمرأة إنسان مثل الرّجل زينتها الفطرة بموهبة العقل فحقّ لها أن تسمو اليوم إلى ما يقرب من درجته، إن لم تستطع أن تُساويه فيها" (المرأة الجديدة ص 62)، وكَي يعمّق هذا الفهم ويربطه بوعي إسلامي مستنير، يقتبس عن العلامة الهندي عناية حسين قوله "إذا لم تتحقّقوا أيها الشّادة أنّ الرّجال والنّساء توأمان عاملان في الهيئة الاجتماعية، أنهم إما أن يقوموا معا وإما أن يسقطوا معاً، فلا سبيل إلى الرقي ولا وسيلة إلى التقدم والنجاح..." (عناية حسين: من خطبة له في جمعية الآداب الإسلامية بمدراس في الهند ترجمت في جريدة المؤيد الصادرة في 14 تموز (يوليو) 1900، وقد اقتطفها قاسم أمين وأوردها في كتابه "المرأة الجديدة" ص 94).

وبعقّ الطاهر الحداد ابن الطبقة الكادحة، وخريج جامع الرّيتونة (1920)، دعوته إلى تمكين المرأة من حقوقها، وحرياتها، عبر فهمه المستنير لرؤية الإسلام لطبيعتها، وإلحاحه على مبدأ مواكبة الإسلام للحاجات الإنسانية المتطوّرة. ويكاد الطاهر الحداد ألا يختلف عن قاسم أمين في هذا الفهم، غير أنه يتعمّق، عبر سياقات مختلفة وفي مواضع عديدة من كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، في توضيح رؤية الإسلام والشريعة الإسلامية لطبيعة المرأة، مستنداً في ذلك إلى رؤية اجتماعية متفتحة، وإلى ثقافة دينية مستنيرة، فالمرأة هي أم الإنسان ... وهي نصف الإنسان وشرط الأمة نوعاً وعدداً، وقوة في الإنتاج من عامة وجوهه ... (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 13)، وهي "ركنٌ للعمران"، وهي "نصف

الرجل في الحياة" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 19)، ويُبين الطاهر الحداد أنّ النص القرآني إذ يؤكّد أنّ الرجل والمرأة من طبيعة واحدة، إذ خلقا من نفس واحدة: "يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة..." (سورة النساء، الآية 1)، فإنه لا يميز بينهما من حيث جوهر الذات، ولا يخسّ الرجل بالخطاب في الأمور الجوهرية والأحكام والمقررات العامة، بل يخاطبهما معاً بوصفهما ذاتاً إنسانية واحدة، أو بوصفهما إنسان، ف "أي الكتاب الكريم ظاهرة في خطاب الرجل والمرأة سواء: في أحكامها وعامة مقرراتها إلّا ما كان نصّاً في خطاب الرجال والنساء. وهي تقرر لهما هذه الحقوق المدنية كما تفرض عليهما الواجبات وكما تسوي بينهما في العقوبات عند ارتكاب الجرائم". (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 25). وفي هذا الضوء، ومن منظور أنّ الإسلام "دين الواقع ويتطور بالواقع" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 23)، يُوضّح الطاهر الحداد نأي الإسلام عن تمييز المرأة بجوهرٍ يُغاير جوهر الرجل، ف"في الحقيقة إنّ الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنما الذي يُوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بُيّت على هذا الاعتبار. (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 31). وينطبق هذا التوضيح على قراءة الطاهر الحداد للآيات القرآنية التي ميزت، بصراحة ووضوح، الرجل عن المرأة، فتلك آيات تتعامل مع واقع زمن نزولها، إنها فصلٌ من فصول الشريعة التي "تتأثر بسحابة الفصول المارة فيها"، وليست من جوهر الشريعة، أو من روح الشريعة التي هي "أبلغ وأبقى من فصولها" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 35).

وإذ يُحيل القارئ إلى مراقبة الاتجاه البارز في حياة المرأة في زمنه، وفي الأزمنة الحديثة المتطورة، باعتبار أنّ هذا الاتجاه هو "انصع برهاني على أنّ ما كان لها في الماضي ليس ناشئاً عن جوهر خلقتها. وإنما كان فصلاً من فصول حياتها الطويلة. (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 32)،

فإنّ الطاهر الحداد يسعى إلى إقامة الدليل الواقعي الملموس على حقيقة أنّ جوهر المرأة هو نفسه جوهر الرجل، وأنّ المرأة ليست "ناقصة عقل ودين" كما يُشاع زوراً وبهتاناً أو انتحالاً على لسان النبي، وأنّ تخلفها عن مستوى الرجل لا يرجع إلى طبيعتها الدّاتية، وطباعها المطبوعة، وإنما هو مشروطٌ بمعطيات بُنى المجتمع على الأصعدة المختلفة، وبالتراكمات الثقافية التاريخية الناجمة عن ذلك، والتي تُواصل الحضور في واقع المجتمعات الإسلامية

الممسوسة بحب الماضي. ولعلنا نلاحظ، في ضوء ما تقدّم، أنّ مفهوم كلّ من قاسم أمين والطاهر الحداد لطبيعة المرأة يكاد لا يختلف، جوهرياً، عن المفهوم الذي تتبناه الاتفاقية التي اعتمدتها الأمم المتحدة بعد ثمانية عقود من صدور كتابي قاسم أمين، ونصف قرن من صدور كتاب الطاهر الحداد، وذلك لأن الاتفاقية تنهض على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعلى غيره من العهود والمواثيق والصكوك الدولية السابقة لها، والتي تؤكّد أنّ المرأة والرجل من نوع الإنسان، وأنّ البشر جميعاً سواسية، يُولدون أحراراً، متساوين في الكرامة والحقوق، وأنّ لهم جميعاً حق التمتع

مفهوم كلّ من قاسم أمين والطاهر الحداد لطبيعة المرأة يكاد لا يختلف، جوهرياً، عن المفهوم الذي تتبناه الاتفاقية التي اعتمدتها الأمم المتحدة بعد ثمانية عقود من صدور كتابي قاسم أمين، ونصف قرن من صدور كتاب الطاهر الحداد

الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية من أي تمييز من أي نوع. مصدر الانحطاط وتعريف التمييز يُرجع قاسم أمين تردّي الأخلاق المفضي إلى احتقار المرأة، ووضعها في مكانة أدنى كثيراً من مكانة الرجل، إلى توالي الحكومات الاستبدادية، فهو يرى أنّ الاستبداد إذا غلب على أمة فإنّ أثره في الأنفس لا يقتصر على الحاكم الأعلى المستبد، وإنما يتصل منه بمن حوله، و"ينفث روحه في كلّ قويٍّ بالنسبة لكلّ ضعيف متى مكنته القوة من التحكم" (تحرير المرأة، ص 27)، ولذا "كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أنّ الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها" (تحرير المرأة، ص 27)، وخص نفسه بكل حقٍّ، وحرّمها من كلّ حق، ف"له الحرية ولها الرّق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والثّهي ولها الطاعة والصبر، له كل شيء في الوجود وهي بعض ذلك الكل الذي استولى عليه" (تحرير المرأة، ص 28)، إنّ الرجل، أو أي سلطة مستبدة، قد واصل، على امتداد القرون، ممارسة التمييز ضدّ المرأة، وليست أشكال الاستبداد والاستعباد والتفرقة وتقييد الحرية التي يُشير إليها المقتبس السابق عن قاسم أمين إلا تجسيداً عملياً لما ورد في المادة الأولى من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، وهي المادة التي تعتبر أي مفاضلة أو تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس، تمييزاً ضدّ المرأة بنال من الإقرار بحقوقها وحرياتها المساوية لحقوق الرجل وحرياته في جميع المجالات والميادين، ويحول دون تمتعها بهذه الحقوق والحريات وممارستها لها. غير أنّ المفارقة المهمة تكمن، هنا، في أن قاسم أمين، ولأسباب موضوعية ثقافية ودينية وتاريخية، لم يكن يمتلك ما يؤهله لأن يفكر في أنّ يُقرّر للمرأة، على نحو ما ستفعل الاتفاقية بعد ثمانين عاماً تقريباً، بجميع هذه الحقوق بـ"غصّ النظر عن حالتها الزوجية".

أما الطاهر الحداد، فإنه لا يحلل مفهوم التمييز، ولكنه يستند، ضمناً، إلى مفهوم يقترب محتواه من محتوى المفهوم الذي يتبناه قاسم أمين، ويُبرئ الإسلام، كعقيدة، من أي تمييز قائم على أساس جنسوي، ويُرجع التمييز ضدّ المرأة، وتهميشها



وانقاص مكانتها، إلى توالي أزمئة الانحطاط الناجم عن مسببات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية...، وإلى إهمال نصوص القرآن، أو تأويل الآيات القرآنية بما يُطابق الأهواء، وإلى "هيبة الماضي" الماثلة في الأذهان، والمفضية إلى جنوح "عامة الفقهاء في سائر القرون إلّا ما شدَّ إلى العمل بأقوال من تقدّمهم في العصر ولو بمئات السنين... " (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 92)، وميلهم في "أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص ألفاظ النصوص وما تحتل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر، وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه..". ويخلص الطاهر الحداد من جملة ما يورده من إشارات ومعالجات تتصل بمسألة التمييز ضد المرأة، ومواقف عامة الفقهاء، وتصوراتهم، إلى أنّ هذه المواقف، والتصورات الزائغة عن الصراحة في الحق، قد أفضت إلى جمود الفقه والقضاء في الإسلام عبر إغلاق أبواب الاجتهاد، بحيث أصبح الإسلام غريباً مجهولاً بين المسلمين، وهلكت أمة الإسلام "بجهلها، وجمود علمائها" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 92).

القضاء على التمييز

القضاء على التمييز هو بمصطلح قاسم أمين قضاءً على الانحطاط الذي تردّت إليه أوضاع المرأة المصرية والعربية والمسلمة، وهو إنهاء لما تتعرّض له من احتقار وإلغاء وتهميش، ولعلنا نستطيع، عبر قراءة أفكار قاسم أمين في مرآة المادة الثانية من الاتفاقية، أن ندرك أنه يتطلع من حيث المبدأ إلى منح المرأة جميع الحقوق والحريات، وإلغاء جميع أشكال التمييز الذي تتعرّض له، ولكنه يُدرك، مميزاً بين إقرار الحق وبين استعمله، أنّ ذلك لا يتم دفعةً واحدةً وإنما عبر تدرّج منتظم، يأخذ باعتباره جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ... وغيرها، ويفضي إلى تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة في جميع حقول الحياة ومجالاتها، وإلى جعل هذه المساواة دستوراً وقانوناً، لا يخرجها عن الحدود الشرعية ولا يتقيدا بمذهب من المذاهب (أنظر: تحرير المرأة، ص 148)، وبينه قاسم أمين، مثلاً، إلى أنه لا يُطالب برفع الحجاب

دفعةً واحدةً، ولا يقصد ذلك، ولا سيما أنّ النساء لم ينلن القسط الوافي من التربية والتعليم، وهو يخشى أن ينشأ عن الانقلاب المفاجئ "مفاسد جمّة لا يأتي معها الوصول إلى الغرض المطلوب (تحرير المرأة، ص 91)، ويوضح أنه يميل إلى "إعداد نفوس البنات في زمن الصبا إلى هذا التغيير، فيعودون بالتدريج إلى الاستقلال، ويودع فيهن الاعتقاد بأنّ العفة ملكةٌ في النّفس لا ثوب يختفي دونه الجسم" (تحرير المرأة، ص 91)، وإن يربط الطاهر الحداد احتقار المرأة وتهميشها، باحتقار الذات، وتبخيسها (الذات الفردية والجماعية)، وإن يُرجع سقوط المرأة وانحطاطها وهوانها إلى سقوط الأمة وانحطاطها وهوانها، فإنما هو يؤسس كلامه على فكرٍ اجتماعيٍّ نهضويٍّ، متماسكٍ ورصين، يربط قضية المرأة بالمسألة الاجتماعية - الوطنية على شمولها وأئساعها، فلا يفصل النضال من أجل تحرير المرأة عن النضال من أجل تحرير العمال باعتبارهم المُحرك الفعلي لطاقات المجتمع، ولا يفصل تحرير العمال والمرأة والثّهوض بأوضاعهما، معاً، عن تحرير الوطن من الاستعمار، وتخليص المجتمع من شتى صنوف الاستبداد والتخلف والانحطاط.

وعلى نحو ما يفعل قاسم أمين، يأخذ الطاهر الحداد بمبدأ التدرّج في ممارسة الحقوق، مميزاً ما بين إقرار الحق من حيث المبدأ، وأوان ممارسته أو استعمله، داعياً إلى التأهل السليم لممارسة أي حقٍّ من الحقوق الأساسية ممارسةً صحيحةً، ونافعة. ويبدو أنّ الدعوة للتدرج تنهض، عند الطاهر الحداد، على الاقتداء بموقف الإسلام من عادات الجاهلية بشأن المرأة ومن واقع المرأة في الجاهلية، لتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقف الإسلام من العادات والتقاليد والتصورات التي أفضت إلى تخلف المرأة المسلمة مع توالي أزمئة الانحطاط، فقياساً على أفكار ووقائع من قبيل أنّ الإسلام "هو الدين الذي يدين بسنة التدرّج في تشريع أحكامه حسب الطرق" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 32)؛ وأنّ الإسلام لم يُقدم على إقرار المساواة التامة بين الرجل والمرأة دفعةً واحدة، منذ البدء، لأنّ ذلك كان "شديد الوطأة على أخلاق الجاهلية" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 29)؛ وأنّ الإسلام كان

"حكيماً في التدرّج بحقوق المرأة لا يبلغ بها الكمال بسرعة خطيرة" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 30)، وأنّ ما أقرّه الإسلام للمرأة من حقوقٍ بدأت ممارستها منذ البَدْ "كان ... شديد الوقع على المسلمين غير محتمل" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 30)، يدعو الطاهر الحداد إلى التخلّص من ترجيح روح الجاهلية على نور الإسلام، والاستعداد "لتقويم المرأة حتى تستعد للقيام بما أعطاها الإسلام من حق" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 30)، وإن تنطوي الدعوة إلى "الاستعداد"، و "التقويم"، على فكرة التأهل لممارسة الحق، وعلى منطق التدرّج في ممارسته، فإنّ المنطق الحاكم فكر الطاهر الحداد يذهب به إلى تبني فكرة أن يهدف هذا التقويم، على المدى البعيد، إلى تمكين المرأة من "تحقيق استقلالها عن الرجل في التحصيل على عيشها، وفي تحقيق التعاون معه بالإتفاق عل ما يلزمهما من أمور مشتركة" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 32)، وهو الأمر الذي يؤسس القاعدة السليمة والصلبة لـ"تقرير المساواة من كامل وجوهها، متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 32)، ولعلنا نستخلص مبدأً أساسياً مؤداه أنّ الاستقلال الاقتصادي، بحسب الطاهر الحداد، هو المدخل الحقيقي، وربما الأساسي والرئيس، لإقامة المساواة التامة، وإلغاء التمييز، والمدخل لذلك هو التأهل أو التقويم عبر التربية والتعليم، بأوسع معانيهما وفي شتى الميادين والمجالات.

كفالة تطور المرأة وتقدمها الكاملين

يرى قاسم أمين أنه لا يوجد فرق بين الرجل والمرأة في الشوق إلى التطور والتقدم، ويعتبر أنّ "لكلّ نفس حقّ طبيعي في تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حدّ ترمي إليه باستعدادها" (تحرير المرأة ص 35)، وهذا هو عين ما ثقرره، وُثطالب به، المادة الثالثة من الاتفاقية، وهي المادة التي تلزم الدول الأطراف باتخاذ التدابير التي تكفل تطور المرأة وتقدمها الكاملين، وذلك لتضمن لها ممارسة حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتمتع بها عل أساس المساواة مع الرجل. ويرى الطاهر الحداد أنّ الإسلام الخالص، أو جوهر الإسلام ومعناه، يكفل للمرأة أن

قاسم أمين (يمين) والطاهرحداد (يسار): علامتان ميكرتان في ثقافة التحرر من الاستبداد



عبر تمكين المرأة، التي هي أساس العائلة، من القيام بوظيفتها الاجتماعية على أكمل وجه، وذلك باتخاذ تدابير عديدة من بينها تلك التي تكفل توفير الرعاية للنساء الحوامل وللأمهات من مختلف النواحي: التربوية والتعليمية والصحية؛ فأخلاق الأم هي أخلاق الأمة، وتعلم الأم ضرورة اجتماعية تكفل لها معرفة حقوقها، وتمكنها من تنشئة أطفالها تنشئة حسنة كريمة، يتهذب معها العقل ويرق الشعور. وليس لأحد أن يتوقع "تحصيل رجال ناجحين إن لم يكن لهم أمهات قادراتٍ على أن يهيئّتهم للنجاح" (تحرير المرأة ص 103)، إنّ كون المرأة أساساً للعائلة، ونظراً لأنّ الإنجاب هو وظيفة تؤدّيها لحفظ النوع، ولكي تكون المرأة خلقاً كاملاً، فإنه لا بدّ من أن تتربّى جسمياً وعقلياً، وذلك لأنّ "تربية العقل لا تثمر ثمرتها إلا بتربية الجسم، وإنّ موازنة العقل لا تتنّ إلّا بموازنة وظائف الجسم. وإذا تذكّر القارئ ما سبق بيانه من أنّ الولد يرث من أبويه خصوصاً من أمه الحالة الجسمية والعقلية التي تكون عليها مدة حمله، يعلم ما تستفيد المرأة والرجل والهيئة الاجتماعية كلها من الاعتناء بصحة المرأة" (تحرير المرأة، ص 102).

وتأسيساً على دعوته المُليحة للأخذ بمبدأ التدرّج في ممارسة الحقوق بحسب التأهل

للانتفاع بها واستعمالها، يدعو الطاهر الحداد إلى الإسراع في تعليم المرأة وتهذيبها وتحريرها، ويأخذ على أغلب علماء المسلمين وفقهائهم أنهم "لم يُراعوا غرض الإسلام في التدرّج بذلك الثّقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كاملاً بل هم قد أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتّسع الفرق بينهما في الأحكام ويتضخّم الخلف بينهما في الحياة".(امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 90).

ويلتقي فكر الطاهر الحداد مع فكر قاسم أمين فيما يتعلّق بحماية الأمومة، فهو يضع للقسم الاجتماعي من كتابه عنواناً هو: "كيف نثقّف المرأة لتكون زوجاً فاماً" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 95)، كما أنه يُنهض دعوته للنهوض بالمرأة على مبدأ فكري - واقعي مؤداه أنّ "المرأة هي أم الإنسان"(امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 13)، ويُخصّص فقراتٍ من كتابه لمعالجة قضايا من قبيل: الثقافة الزوجية، والثقافة الصحية، والاستعداد للزواج، والثقافة المنزلية، وتربية الطفل وتعليمه... إلخ.

تدعو المادة الخامسة من الاتفاقية إلى تعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرّجل والمرأة بغية القضاء على فكرة دونية أحد الجنسين، أو تفوّقه، وكفالة الثّقهم

السليم للأُمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، والاعتراف بالمسؤولية المشتركة لكلِّ من الرِّجال والنِّساء في تنشئة أطفالهم وتطورهم، مع الإقرار بأنَّ الاعتبار الأساسي في جميع الحالات هو لمصلحة الطفل الفضلى.

ويُدرِك قاسم أمين، على نحو ما تفعل المادة الخامسة، أنَّ التقدُّم نحو المساواة يتطلب إحداث تغييراتٍ اجتماعية واقتصادية وثقافية، والنَّصدي المتواصل للأفكار والممارسات التي تفضي إلى إقصاء المرأة أو تهميشها، ومكافحة التوزيع التَّمطي للأدوار بين الرجل والمرأة (معيشة خارجية - معيشة داخلية، وإلغاء فكرة تفوُّق الرجل وتمييزه، وغير ذلك من تصنيفات نمطية أو أحكام تقوم على أساسٍ جنسويٍّ.

وإنَّ يدرِك قاسم أمين أنَّ التصنيفات النمطية تتبدَّي، أكثر ما تتبدَّي، في الحياة العائلية، فإنَّه يدعو إلى احترام المرأة، والاعتراف بأهمية الأُمومة كوظيفة اجتماعية، ويلمح إلى منافع مشاركة الرجل في تنشئة الأطفال وتربيتهم. يقول قاسم أمين: "إنَّ كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتماً أثرٌ يناسبها في العادات والآداب" (تحرير المرأة، ص 23). ويقول أيضاً "يجب أن تُربَّى المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني وهي ذات كاملة لا مادة يشكُّلها الرجل كيفما شاء" (المرأة الجديدة، ص 71).

ويُعَدُّ قاسم أمين جملةً من الممارسات الذُّكورية الضَّارة، وأنماط السلوك القائمة على أساس من التمييز الجنسي، والتي تحتقر المرأة وتهينها، وهو إذ يُطالب الرِّجل، والهيئة الاجتماعية، بترك هذه الممارسات، وبالتَّخلِّي أنماط السلوك غير السَّوي؛ فإنَّه يدعو إلى تربية المرأة، وتعليمها، لتعرف حقوقها، ولتسهم في إحداث التغيير المطلوب: "من احتقار الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوارٍ بيض أو سوي، أو بزوجات متعدِّدة (...). من احتقار المرأة أن يُطلِّق الرجل زوجته بلا سبب ... من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثمَّ تجتمع النِّساء من أمٍّ وأختٍ وزوجةٍ ويأكلن ما فضل منه ... من احتقار المرأة أن يُعَيِّن لها محافظاً على عرضها مثل أغا أو مقدِّم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجَّه ... من احتقار المرأة أن يسجنها في منزلٍ ويفتخر بأنها لا تخرج

منه إلَّا محمولَّةً على التَّعش إلى القبر ... من احتقار المرأة أن يُعلن الرجال أنَّ النِّساء لسن محلاً للثقة والأمانة ... من احتقار المرأة أن يُحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلَّق بها ..." (تحرير المرأة، ص 29) ويوضح قاسم أمين أنَّ ما طرأ من تغييرات إيجابية في واقع المرأة، إنما يعود إلى أنَّ الرِّجال أنفسهم قد غَيَّروا أفكارهم عن المرأة، وتغيَّروا : "وكثير من الرجال قد أعطوا نساءهم مقاماً في الحياة العائلية. وهذا إنما طرأ على بعض الرجال من نشأة الثِّقة في نفوس أولئك الرجال بنسائهم، واطمئنانهم إلى أمانتهم. وهو احترام جديدٌ للمرأة" (تحرير المرأة، ص 29).

ومن الحق أنَّ فكر قاسم أمين، ودعوته إلى تحرير المرأة، عبر تعليمها وتربيتها، وتغيير أنماط السلوك المجتمعية، إنما ينهضان على مبادئ أساسية مؤداها أنَّ المرأة هي أساس العائلة، وأنَّ العائلة هي أساس الهيئة الاجتماعية، وأنَّ الأُمومة وظيفة اجتماعية تؤدِّيها المرأة بالفطرة، وأنَّ تأهيل المرأة للقيام بأداء هذه الوظيفة يقتضي، أساساً، تأهيلها لأن تكسب بنفسها ضرورات الحياة، وحاجاتها. ويرى قاسم أمين أنَّ إعفاء المرأة من واجب الكسب هذا هو السبب الذي جرَّ إلى تهميشها، وهضم حقوقها،



الحق أنَّ فكر قاسم أمين،

ودعوته إلى تحرير المرأة،

عبر تعليمها وتربيتها،

وتغيير أنماط السلوك

المجتمعية، إنما ينهضان

على مبادئ أساسية

مؤداها أنَّ المرأة هي

أساس العائلة، وأنَّ

العائلة هي أساس الهيئة

الاجتماعية



وذلك لأنَّ الواجب مدخلٌ ضروريٌّ للحق، ولأنَّ الاشتراك في المسؤولية مؤسس لازم للاشتراك في الحقوق: "فإنَّ الرِّجل لما كان مسؤولاً عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكلِّ حق، ولم يبق للمرأة حظٌ في نظره إلَّا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلاً منه على أن يتسلَّى به." (تحرير المرأة، ص 36).

ولا يفي قاسم أمين وجود فروق في الخلقة ما بين المرأة والرجل. وهو إذ يؤكد التباينات الفسيولوجية والتشريحية التي بينها علماء التشريح، فإنَّه يُوضح أن ليس لهذه التباينات أن تكون دليلاً على تفوق أيٍّ من الجنسين على الجنس الآخر؛ فالحقيقة أنَّ "المرأة ليست مثل الرجل في الخلقة، وأنه يوجد بين الصنفين اختلافات تشريحية وفسيولوجية يمتاز بها كل صنف عن الآخر"، ولكن "ليس في هذه الاختلافات ما يدل على أنَّ أحد الصَّنَفين أرقى من الآخر أو أخط منه" (المرأة الجديدة ص 36)، كما أنَّ المرأة، أمام علم التشريح، "ليست أقلُّ من الرجل أو أرقى منه، وإنما تختلف عنه، لأنَّ لها وظائف تقوم بها غير وظائف الر(المرأة الجديدة ص 36)، وفوق ذلك، فإنَّ المرأة، في رأي العلماء المختصين الموثوق بهم، "مساوية جل" للرِّجل في القوى العقلية، وتفوقه في الاحساسات والعواطف ... وما يُشاهد الآن بين الصنفين من فروق هو صناعي لا طبيعي" (المرأة الجديدة ص 38)، أو هو مكتسبٌ من خلال اشتغال الرجال أجيالاً عديدةً في ممارسات وأعمال منعت النساء عن الاشتغال بها، أو ممارستها.

وفي ضوء ما تقدَّم يوضح قاسم أمين فهمه للأُمومة، كدور إنساني تهض به المرأة في الحياة وكوظيفة اجتماعية تؤدِّيها، وتتميز بها، فيقول: "نحن لا نجادل في أنَّ الفطرة أعدت المرأة إلى الاشتغال بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد، وأنها معرضة لعوارض طبيعية كالحمل والولادة والرِّضاع لا تسمح لها بتأدية الأعمال التي تقوى عليه الرجال، بل نصرِّح هنا أنَّ أحسن خدمة تؤدِّيها المرأة إلى الهيئة الاجتماعية هي أن تنزوج وتلد وتربي أولادها. هذه قضية بديهية لا نحتاج في تقريرها إلى بحث طويل، وإنما الخطأ في أن نبني على ذلك أنَّ المرأة لا يلزمها أن تستعدَّ بالتعلُّم والتربية للقيام بمعاشها، وما

يلزم لمعيشة أولادها إنَّ كان لها أولادٌ صغارٌ عند الحاجة." (المرأة الجديدة ص 64).

وإذ يستند قاسم أمين إلى حقيقة أنَّ المرأة ذات إنسانية كاملة، وأنها هي أساس العائلة، وأنَّ العائلة هي أساس المجتمع ونواته الأولى، فإنَّه يربط حال العائلة بحال المرأة، ويربط حال المجتمع بحال العائلة، ويرى أن لا كمال للرجل إنَّ كانت المرأة ناقصة، ويحثُّ على إعطاء الأولوية في التعليم للبنات، ويتساءل، مستنكراً المواقف التي تتعارض مع موقفه والرؤى التي تناقض رؤيته، عن مصير الأمم التي تكبح طاقات النساء، وعن حال الرجال حين يقترون بنساء مكبوحات عن التحقق كذوات إنسانية كاملة. يقول قاسم أمين "إنَّ تعليم البنات مقدِّمٌ على تعليم الذكور" (تحرير المرأة ص 52)، وذلك لأنَّه "لما كانت المرأة هي أساس العائلة كان تقدمها وتأخرها في المرتبة العقلية أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها" (تحرير المرأة ص 103)، ولأنَّ الأمة لا تكتمل إلا بكمال نساها ورجالها، معاً، ولأنَّ الرجل يظل ناقصاً إن لم يتح للمرأة أن تحوز كمالها الثنائي: جسماً وعقلاً. ويتساءل قاسم أمين مستنكراً: "أيتمُّ كمال الرجل إذا كانت المرأة ناقصة؟" (تحرير المرأة ص 54).

ويبدو أنَّ الإلحاح على تربية البنات/الأمهات وتعليمهنَّ، يستند، في فكر قاسم أمين، إلى حاجة اجتماعية .. نفعية، أساسها تربية الطفل وتنشئته كأساس لتربية الأمة وتنشئتها وبناء حضارتها والارتقاء بها وإعلاء شأنها؛ وذلك لأنَّ الطفل "لا يعيش من طفولته إلى سن التمييز إلَّا بين النساء" (تحرير المرأة ص 50)، وهو، بحسب ما يقول الإمام الغزالي، "أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابلٌ لكل ما ينقش عليه، ومائل إلى كل ما يمال إليه به ..." (تحرير المرأة ص 49)

وفي إقرار قاسم أمين أنَّ "الصبي أمانة عند والديه"، ونقله عن الإمام الغزالي أنَّ الوزر في إساءة تربية هذا الصبي إنما يقع على وليه القائم عليه" (تحرير المرأة ص 49) إشارة واضحة إلى إعطاء الأولوية، دائماً وفي كل الحالات، لمصلحة الطفل الفضلى، وهو الأمر الذي يتجاوب مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان بعامه، ولحقوق الطفل على وجه

الخصوص.

وفي مواضع عديدة من كتابه، يُلحِّ الطاهر الحداد على ترسيخ وعي القارئ بفكرة أساسية مؤداها أنَّ الإسلام لا يقيم، ولا يمكن أن يقيم، أيُّ نوع من أنواع التمييز بين المرأة والرجل على أساس نوع الجنس (الذكورة والأنوثة)؛ فالمرأة ذات إنسانية متطورة وقابلة للاكتمال، كالرجل تماماً، وليس لنوع الجنس أن يكون حائلاً يمنعها من الوصول إلى أقصى درجات التَّحقُّق الإنساني. وإذا كان الوعي القائم يسعى، مستنداً إلى زعم أنها حديثٌ نبويٌّ، إلى ترسيخ مقولة أنَّ "النساء ناقصات عقل ودين" لكونهنَّ نساءً فحسب؛ فإنَّ معالجات الطاهر الحداد لهذه المقولة، وهي معالجات تنعكس خلاصتها في سياقات الكتاب وتتضح في فحوى دعوته، تكشف حقيقة أنها مقولة زائفة لا تستند إلى منطق يتجاوب مع جوهر الإسلام وغايته، وإنما يجري توظيفها لتحقيق أغراض اجتماعية وسياسية تتوخَّى تركيز جميع أشكال السلطة في يد الرجل، وإبقاء المرأة في حال "الانكسار القاتل" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي نعبده فيها، بحسب تعبير الطاهر الحداد نفسه.

وعلى الرغم من أنَّ الطاهر الحداد لا يخصص فقرات مستقلة لإجراء معالجات تفصيلية



في مواضع عديدة من

كتابه، يُلحِّ الطاهر الحداد

على ترسيخ وعي القارئ

بفكرة أساسية مؤداها

أنَّ الإسلام لا يقيم، ولا

يمكن أن يقيم، أيَّ نوع

من أنواع التمييز بين

المرأة والرجل على أساس

نوع الجنس (الذكورة

والأنوثة



لأنماط سلوكية محدَّدة، فإنَّ جوهر دعوته، وفحوى الموضوعات التي يناقشها في كتابه، والمنطلق الرئيسي لهذا الكتاب، إنما تهض جميعاً على الدَّعوة إلى إدراك "مصادر ... الخيبة النامية فينا" كي "نعمل على زوالها" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 13)، وذلك بالتَّخلي عن جميع أنماط التفكير والسلوك المنتجة لمصادر الخيبة، أو الناتجة عنها. وإذ يؤكِّد الطاهر الحداد أننا قد "اعتدنا في نظرنا للمرأة أن نراها منفصلة عن الرجل، لا شأن لها في تكييف نفسه وحياته. وأحرى أن لا يكون لها شيء من ذلك في نهوضه الشعبي أو سقوطه"، وأنَّ هذه النظرة قد أفضت إلى تجريعنا "مرارة الخيبة في حياتنا من كل وجوهها" (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 13)؛ فإنه يدعو إلى التَّخلِّي عن هذه النظرة تخلياً نهائياً، وإلى القضاء على ما أنتجته من ممارسات ضارة، وأنماط سلوك متخلِّفة وغير إنسانية، قضاءً نهائياً.

مكافحة الاتِّجار بالمرأة واستغلالها تتناول المادة السادسة من الاتفاقية مسألة الاتِّجار بالمرأة واستغلالها في الدَّعارة. وتتخطَّى هذه المادة جميع الصيغ الدولية القائمة بشأن الاستغلال الجنسي، وذلك بمطالبتها الدول بإصدار تشريع مناسب وتطبيقه، وبمعالجة الأسباب الجذرية للاتِّجار بالمرأة، ولاستغلالها في البغاء والدَّعارة.

وبمقاربة هذه المادة مع أفكار قاسم أمين الواردة في كتابيه: "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، نلاحظ أنه يُعالج هذه المسألة في سياق كلامه على أعمال الإنسان، التي يرى أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع لها التراتب التالي: "أولها: الأعمال التي يحفظ المرء بها حياته.. وثانيها: الأعمال التي تفيد عائلته .. وثالثها: الأعمال التي تفيد الوجود الاجتماعي". ويرى قاسم أمين أنَّ "كل تربية صحيحة يجب أن تمكن الإنسان من القيام بهذه الأعمال وأنَّ ثراعي هذا التَّراتب الطبيعي" (تحرير المرأة ص 56)، وأنَّ التربية التي تشمل هذه الأنواع الثلاثة على الترتيب الذي وضعناه هي لازمة للرجال والنِّساء على حدٍّ سواء" (تحرير المرأة ص 56)، ويرى قاسم أمين أنَّ اجتثاث الأسباب الجذرية للاتِّجار بالمرأة واستغلالها في الدَّعارة، أو دفعها قسراً إليها، إنما يبدأ بتربية عقل المرأة وعقل

الرجل، معاً، وبتهذيب أخلاقهما؛ وذلك لأنَّ "تربية العقل والأخلاق تصون المرأة، ولا يصونها الجهل، بل هي الوسيلة العظمى لأنَّ يكون في الأمة نساءً يعرفن قيمة الشرف، وطرق المحافظة عليه ... وأنَّ من يعتمد على جهل امرأته، مثله كمثل أعمى يقود أعمى مصيرهما أن يترديا في أول حفرة تصادفهما في الطريق" (تحرير المرأة ص 59).

وفيما هو يوسِّع مفهوم الحرية، توسيعاً نسبياً، يذهب قاسم أمين إلى توسيع مفاهيم الاستغلال والاتِّجار، والاسترقاق أو الرِّق أو العبودية؛ فالحرية التي هي "قاعدة ترقى النوع الإنساني في معراجة نحو السعادة" (المرأة الجديدة ص 29)، هي "استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله متى كان واقفاً عند حدود الشرائع محافظاً على الآداب، وعدم خضوعه بعد ذلك في شيء لإرادة غيره. اللهم إلّا في أحوالٍ مستثناةٍ كالجنون والطفولية" (المرأة الجديدة ص 29). ويريد قاسم أمين لهذه الحرية الموسَّعة أن تكون "أساساً لتربية نسائنا" (المرأة الجديدة ص 29)، وتخليصهم من الاسترقاق والاستعباد؛ وذلك لأنَّ "الرقيق ليس هو الإنسان يُباح الاتِّجار به فقط"، وإنما هو "كلُّ من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكاً تاماً ... " (المرأة الجديدة ص 29). كما أنَّ أشكال الاستعباد كثيرة ومتنوّعة، وربما تتباين بتباين الطبقات الاجتماعية؛ فتقبل المرأة يد الرجل، وعدم جلوس النساء مع الرجال لمشاركتهن تناول الطعام، وحبس المرأة والحجر عليها في البيت، وتزويج المرأة من رجل لا تعرفه ومن غير أن يكون لها رأيٌ فيه، وعدم تعليم المرأة فروض العبادة أو الاكتفاء بتعليمها مقداراً محدوداً منها، وإلزام المرأة ستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنِها ...، كلُّ ذلك، وكثير مما يشبهه، استعباد ورقّ وإخضاع، وبالجملّة؛ فإنَّ المرأة التي "لا تعيش بنفسها لنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل" (المرأة الجديدة ص 32)، هي رقيق مستعبد، وليس من خطوة أولى، أو عمل أوَّل، صوب التخلص من هذا الاسترقاق والاستعباد، والخطو صوب الحرية، غير "تمزيق الحجاب ومحو آثاره" (المرأة الجديدة ص 35).

إنَّ الفقر والجهل والبطالة، وسيادة الاستبداد، هي العوامل الأساسية التي تؤدي إلى تعرض المرأة لشتى صنوف الاستغلال، وإلى

سقوطها في هُوّة الفساد الأخلاقي والدَّعارة. وإنَّ اقترن الحجاب بالبطالة، واستحال أن ينفكَّ عنها، فإنَّ لذلك الاقتران الباطل أن يفضي إلى "قتل كلِّ فضيلةٍ في نفس المرأة" (المرأة الجديدة ص 43). ويزداد خطر هذا الاقتران حين تفقد المرأة المُعيل، فهي لا شك واقعة تحت إلحاح إشباع الحاجة، وسطوة الضرورات.

إنَّ "كثيراً من النساء لا يجدن من الرجال من يعولهنّ؛ فالبنت التي فقدت أباهما ولم تنزوّج، والمرأة المطلقة، والأرملة التي تُوفِّي زوجها، والوالدة التي ليس لها أولادٌ ذكور، أو لها أولادٌ قُصّر - كل هؤلاء المذكورات يحتجنّ إلى التعليم ليُمكنهنّ القيام بما يسدُّ حاجتهنّ وحاجات أولادهنّ إن كان لهنّ أولاد. أمّا تجردهنّ عن العلم فيلجئنهنّ إلى طلب الرزق بالوسائل المخالفة للآداب، وإلى اللُّطف على بعض العائلات الكريمة" (تحرير المرأة ص 33-43). وكي تتمّ مكافحة ذلك، وبغية الاستجابة إلى ما يفرضه "نظام الوجود" الذي قضى بأنَّ "كثيراً من النساء يعشن في الوحدة والانفراد، ويسعين ويعملن لكسب قوتهنّ وقوت أولادهنّ وبعض أقاربهنّ من القواعد والعاجزين عن الكسب" (المرأة الجديدة ص 67)، يُطالب قاسم أمين، في سياق مطالبته



وفيما هو يوسِّع مفهوم

الحرية، توسيعاً نسبياً،

يذهب قاسم أمين

إلى توسيع مفاهيم

الاستغلال والاتِّجار،

والاسترقاق أو الرِّق أو

العبودية؛ فالحرية التي

هي "قاعدة ترقى النوع

الإنساني في معراجة

نحو السعادة"



ويُحقّل الطاهر الحداد ما يسميه بـ"مشاهد البؤس المادي"، التي لا حدَّ لها، الجانب

بهرام هاجو



الساذج من الخطر الدَّاهم على أنفسهم وعائلاتهنّ ومستقبل زواجهنّ ... وهنَّ لا

يفقدن من الرجال من يهيئ لهنّ الدوافع للوقوع في الشَّرَك التي كثيراً ما ترمي بهنّ بعد ذلك في البيوت السَّرية أو تضعهنّ في دفتر البغاء الرسمي". (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 133).

وفي سياق تأكّيده أنَّ "الإسلام ... دين الحرية الذي لا يعترف بالعبودية لغير الله"، وأنَّه الدين الذي يُدين بسنة التدرُّج المفتوح في تشريع أحكامه، وذلك على نحو يتيح تعديل الأحكام وتغييرها وفق مقتضيات تطوُّر الأزمنة وتبديل الحاجات، يتطرق الطاهر الحداد إلى معالجة مسألة الرق، ومسألتي الاستمتاع بالجواري، والرِّثاء.

ويوضح الطاهر الحداد حرص الإسلام على منع الفجور، وعلى محاربة البغاء، وذلك بإيراد الأحكام الدينية، والآيات القرآنية، وبعض الوقائع ذات الصلة من سيرة النبي عليه السلام، التي تؤكِّد هذا الحرص، وتدعمه. كما يشرح الأسباب الكامنة خلف

الأعظم من المسؤولية عن الانحلال الأخلاقي والاجتماعي، ويكشف عن الأوضاع المزرية والمهينة التي كان العامل التونسي يُعانيها تحت نبر الاستعمار، ومن ذلك شروط العمل الشاقة والمبيدة للحياة، وامتهان الجهود وتبخُّس الأجور، باعتبارها عوامل مسبِّبة لدفع الآباء بأبنائهم وبناتهم إلى "الشغل قصد الاستعانة بهم على تسديد حاجات العائلة وهم في سئ لا تسمح لهم ببذل جهود العمل الاقتصادي فتزداد أجسامهم تعطُّباً وانهداماً... ولا ننس هنا ما تعانيه الصغيرات ... وقد ذهب الكثير منهنّ إلى خدمة البيوت ببعض الأكل والملبس من فواضلها. ومتى وصلت الفتاة إلى هذا الضعف فلا تسل عما يصنع بها شرُّ الإنسان". (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 131 - 132).

ولجئُ أنَّ هذا الحرمان المستمر الذي يهيمن على العائلة هو الذي يدفع إلى سقوط الفتيات في هُوّة "الحياة المادية الصرفة بما فيها من شهوات متى وجدن إلى ذلك سبيلا غير داريات ما في مطاوي هذا الاندفاع

تحريم الإسلام الرُّنّى .

واستهداءً بجوهر الإسلام الذي "يميل إلى تثقيف الأخلاق أكثر من وضع فصول الشريعة"، (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 39)، واقتداءً بتجارب الأمم السكسونية كالألمان والإنجليز، يدعو الطاهر الحداد إلى استبدال "علاج التربية البيئية والمدرسية والشعبية التي تحيي في المرء أصول الكمال كما تمت من عاطفة السوء" بإنزال العقوبات، وكذلك يدعو إلى "تعاون القانون والأعمال الاجتماعية على درء الفساد بما أمكن" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 38)، وذلك خلافاً للتصورات السائدة، المخطئة وغير المجدية، التي تتجه إلى معالجة الفاحشة والجريمة بـ"تقرير العقوبات الصارمة على مرتكبيها؛ فنعدمهم أو تجعل حياتهم سجوناً" (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 38). ويدل الطاهر الحداد على أنَّ حظَّ هذا الاستبدال كان، ولا يزال، أوفر في القرآن والسنة من حظه في الواقع الاجتماعي وفي حياة التفكير في المجتمعات الإسلامية، فقد علَّل الرسول عليه السلام بعثته إلى الناس بقوله: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وجاء في الحديث أنه لم يوقع العقاب برجل كان يصلي خلفه وهو مخمور، وذلك لأنَّ "صلاته ستنهاه يوماً ما"، وهو ما حدث بالفعل، إذ تاب الرجل توبة خالصة.

ناقد من فلسطين مقيم في براتشلافا

إشارة:

وإلى الموضوعات التي تناولها عبد الرحمن بسيسو في مقالته هذه، يعمل الناقد على قراءة جوانب أخرى تتصل بحال المرأة وحقوقها من منظور المفكرين قاسم أمين والطاهر حداد في ضوء ما انجزته لاحقاً المدونة الدولية، هناك المشاركة في الحياة السياسية، الحقُّ في الجنسية والاحتفاظ بها وتغييرها، الحق في الحصول على التعليم، الحق في الحصول على عمل ، المساواة في الرعاية الصحية، المساواة أمام القانون وفي الشؤون المدنية، حقوق أخرى تغطي جوانب مدنية أخرى، المرأة الريفية الزواج والعلاقات الأسرية).

وهو ما سيعود إليه في مقال مقبل.

(قلم التحرير)

حبر الأنوثة ودم الكتابة

إكرام عبيدي

أصبحت المرأة في واقعنا الثقافي العربي تنتفض بل وتحتج في كل فرصة تتاح لها- إذا ما تم نعت كتابتها بـ"الكتابة النسائية"، كأنها ترفض الانتماء إلى أنوثتها بوصفها سبباً تنتصل منها بتوتر شديد، بينما هي تنتفض في الأصل- ضد متخيل قيمي محافظ، وضد تصنيف يجعلها هامشية إلى جانب آداب أخرى موازية أنصفتها كتابات ما بعد استعمارية، وبالتالي هي لا تنتصل من الأنوثة وحسب، بل تخشى من ذلك الجيتو الذي يعزلها ويهشمها، ويجعل "القوامة" في النص الذي يحمل جينات ذكورية على حساب نصوص "نسائية" أقل إبداعية بوصفها "نصوص المتعة" على حد تعبير مستهجن للباحث عبدالله إبراهيم.

لكن بعض الكاتبات العربيات وهن يحتججن ضد تصنيف وهمي

يخنقهن، متذمرات من "اتهامهن" بتخصيص فعل الكتابة في الكشف عن عوالم المرأة ومعالمها فقط، نسبين الوقوف برهة والتساؤل: من سيكتب عن المرأة ؟ من الأقدر على الغوص في دهاليزها، هل يمكننا حقاً أن نمنح الرجل مرة أخرى صلاحية الحديث عنها بشكل نهائي من دون أن نترك إمكانات أخرى للكتابة عنها من منظور المرأة نفسها؟ أنكتفي فقط بالتهليل لبراعته، مثلما هللنا لإحسان عبدالقدوس والطاهر وطار؟ هل أغرتنا لعبة الحكى بالوكالة؟

لكن المرأة الكاتبة وهي ترفض تلك الحدود والفروق الجنسانية- تغرق عادة في ذاتيتها، وكثرة بوحها، ولونها بضمير المتكلم، متحررة من كل خوف أدبي، ومنبهة بمتعة الحكى في ضوء النهار الساطع، خاصة بعد حكاياتها الطويلة في متخيل لباليها الشهريارية، ظلت فيه مستترة لزمان طويل خلف الأسماء المستعارة كالكاتبة المغربية زينب فهمي التي كانت تلقب بـ"رفيقة الطبيعة" وكاتبات أخريات ظلن يتوسلن بأسماء ذكورية كي يدلفن إلى عالم اللغة والكتابة تماماً مثلما فعلت جورج إليوت وجورج صاند. وهي المفتونة بالتفاصيل والبوح، لا

تخشى من الاعتراف باتكائها على خرائبها الداخلية، نكاية بزمن الغياب والصمت، لتفرض وجودها وتفتسل من الصمت، والتريص، والمصادرة، والرقابة، وتجديد أوأصر الصلة بجسدها في ضوء رؤية أنثوية جديدة، والإصغاء إلى تاريخها السري، وتعثرها، وذاكرتها المقموعة، ولا تخجل أيضاً من انكفائها على آلامها، وهزائنها، وانكساراتها كأبي عريش ينكفي بحنو رؤوم على بعض ثماره الناضجة، مهووسة بتفاصيلها في مرآة البياض، ومنكتبة أحياناً بأحشائها ودفق دمائها، بوعي ذاتي ووجودي أنثوي، ومتدثرة عادة بترس الغموض كي تسلم من غزو الأغيار، في ظل طابوهات دينية، وأخلاقية، وسياسية ما زالت تترصدها، لكنها في الواقع لا تستسيغ التقوقع الرحيمي المغلق ولا تحيا بلا آخر، وتشتهي مباحج طفولة الأشياء فاكهة العالم المنعمر في تحولات ضجيج، تفاصيل، وإشراقاته.

وبوحها هذا ليس جنباً أو هروباً من الواقع، ولا صادراً عن ضيق أفق أو محدودية الخبرات، ولا تجاهلاً لقضايا إنسانية كفيفة بجرف متاريس أنانيته، لكن كي تنكتب بمداد الأنثى غير مداد المكر، والغواية، والكبت التاريخي، كي تصير ذاتاً، وليس

موضوعاً أو رمزا، مؤمنة بالأنوثة كقيمة إبداعية تضاهي الفحولة، وكي تنسج ذاتيتها اللغوية بلمساتها الأنثوية البعيدة عن تلك الجمل الشائعة التي هي من صنع الرجل، ومن جمل ثقيلة جداً متشدقة لا تصلح لاستخدام المرأة، ولا تستطيع من خلالها أن تكيف أفكارها وخلجاتها؛ لأنها "صنعت وفقاً لحاجات الذكر"، كما عبرت فرجينيا وولف، مؤمنة أنه لا وجود لحياة خارجنا، وأنه في أغوارنا قد يُحفر نفقٌ مجهول يفضي إلى الحياة.

هي لا تحلم بالهيمنة والتحكم على مقاليد تلك اللغة التي تمّ تذكيرها من طرف ابن جني، وتأنيثها من طرف نوال السعداوي فيما بعد في كتابها "الأنثى هي الأصل". بل تأمل فقط المشاركة كذات فاعلة قادرة على الإبداع، بعدما تم اغتيالها من الذاكرة الثقافية العربية، ومحوها بقلم نقدي ذكوري سطا على اللغة كتابة وقراءة ونسج الثقافة على منواله، وطرده المرأة من جمع المذكر السالم، وضمّ إلى هذا الجمع كل مجنون أو حيوان أو طفل.

إن المرأة الكاتبة وهي تسرد خصوصيتها وفق رؤيتها الأنثوية للذات والعالم، لا تأمل خندقها في كهف ضيق أحادي الرؤية، ولا تقبل التهجين، والتنقيص من نصوصها

مقابل نصوص ذات قيمة إبداعية أكبر، إنما تحلم بالاختلاف، وبإضافة نوعية للمشهد الثقافي العربي بل بالتفوق أحياناً. لكن للأسف، فإن المرأة الكاتبة أحياناً، وهي تنتشي بعزلتها وذاتيتها، متباهيةً بنرجسيتها، وبخصوصيتها، وبتعددتها، وتقيم في محفل الجسد بكل طقوسيتها، وعنقوانه، وضجيج، وهدوئه، وهمسه، وفورانه، وشغبه، وتمرده، وجنونه، قد تستهويها لعبة المرأة، وتنغمس في ذاتها بصورة ممجوجة، وتغرق في استعلائها، ونرجسيتها، وتماهيها مع ذاتها، والحسي فيها بشكل سطحي، وبالتالي قد يتماهى النقد مع "الأنثوي" فيها على حساب جدية عملها كمبدعة.

وسعياً إلى الاختلاف وترسيخ مفهوم التعددية، لن أسقط في فخّ الخشوية الذي دعت إليه فرجينيا وولف، اعتماداً على ثنائية الذكورة والأنوثة المتجذرة في كل منهما، ولن أدعو إلى "التألف الأندروجيني" إشارة إلى زواج يجب أن يتم داخل عقل الكاتب بين "المبادئ الأنثوية والمبادئ الذكورية"، بل على المرأة العربية الكاتبة أن تكتب كامراً، وتؤنث اللغة، والمعنى، والخطاب، وتصنع لنفسها لغة تليق بخلجاتها، ودققها؛ ففي خصوصيتها قوتها، وفي هشاشتها جبروتها، حتى يتسنى لها أن تثبت نفسها كذات فاعلة وأثّة بإمكانها "الكتابة" لا المكاتبية بتعبير الجاحظ، الذي جعل الكتابة للرجل كشراف وحق، و"المكاتبية" للمرأة كوسيلة حسية



لفتح علاقات العشق والزّفث، وأن تصرخ مثل جيني هيريكورت حين قالت "سادي لا أستطيع أن أكتب إلا كامراً بما أنّ لي شرف كوني امرأة".

وفي الأخير، لا بأس أن يخزّا معاً ساجدين، أي الرجل والمرأة الكاتبة، للإبداع فقط، جوهر الذات والعالم، وكتابة تؤنسن البياض، وتزويج الحدود، وتُسقط كلّ التصنيفات الموروثة، والشائيات المخترعة ذليلة منحدرة في معركة التاريخ، كتابة تختلف عن الذات والعالم بل تتجاوزه، كتابة تنداح بحرية حيث لا تخوم، حيث الهوية الأرحب التي نشدها والتي نحلم بالفعل أن نمناها لذواتنا.

كاتبة من المغرب

معاداة المرأة

صلاح حسن رشتيد

رأيته؛ وهو يصيح بأعلى صوته، والعرق يتصبَّب من جبهته؛ كان منفعلًا، ومتوترًا إلى أقصى درجة؛ اقترب منِّي، وهو يقول: اللغة ليست حكرًا على الرجل؛ فلماذا يمتنعون المرأة من دخول مجمع اللغة؟! وهل تقوى لغة بنصف المجتمع؟! وهل يعيش مجتمع برئة واحدة؟! إن التراث ملكٌ للجميع؛ فلماذا يدَّعي الرجال أنهم أصحابه، وأن النساء لا مكان لهن في عالم الكتابة والإبداع؟! هذَّأته، وطلبتُ له شايًا أخضر. ولم ألتفت إليه إلا بعد أن سألتني من جديد: ما رأيك في هذه العنصرية اللغوية البغيضة؟!

فتركتُ ما في يدي من أعمال، وقلتُ له: لو قرأت مؤلفات

العرب في الأدب، والنحو، والبلاغة، وعلوم الشريعة؛ لعرفت لماذا تجاهلت اللغة العربية المرأة؛ فلا هي عالمة من علمائها الذين يُقَعَّدون لها قواعدها، ولا هي من بلغائها الذين يبحثون عن جمالياتها وفنّياتها؛ ولا هي من فقهاء الإسلام، ولا من رواة السُّنن، ولا من مُفسِّري كتاب الله الكريم؛

فعاد ثانيةً يسألني: وهل صحيح ما يراه الرجال؛ من أن المرأة كانت على هامش التراث بسبب ضعفها، وقلة إنتاجها، وميلها إلى حياة النعيم والجمال بدلاً من حياة الدرس والتحصيل؟!

فأجبتُه على عجل: العلوم، والمؤلفات.. يا هذا.. كتبها الرجال، وقليلٌ منهم من ترجم للنساء العالمات؛ والأكثرية منهم من تجاهلوا المرأة شاعرةً، وأديبة، ولغويةً، وفقهيةً، ومُسندة، ومؤرخة، وطبيبة، وغير ذلك من المجالات؛

وبرغم ذلك تجاهل التام من التراث العربي للمرأة؛ فقد سجَّل التاريخ بعض إسهامها في الفنون، والعلوم؛ فمن النساء العالمات: بيبى بنت عبدالصمد، أم الفضل الهرثمية الهروبية، التي ترجم لها الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء. وعائشة بنت عبدالله بن الحافظ أحمد المحب الطبري، التي ترجم لها ابن حجر العسقلاني في «الدرر الكامنة» في (2/ 144)، فقال: روت عن أعيان المئة الثامنة.

جَدَّها الإمام المحب الطبري، وعَمَّها، وولده جمال الدين بالإجازة، وأجاز لها غيرهما، وماتت بعد الستين وسبع مئة، حدَّث عنها أبو حامد بن ظهيرة بالإجازة.. وهناك نزار بنت محمد بن يوسف، أم العز بنت الشيخ أبي حَيَّان الأندلسي صاحب تفسير «البحر المحيط»، وهي التي ترجم لها أيضاً ابن حجر في «الدرر الكامنة» (4/ 395) فقال: ولِدَت في جمادى الآخرة سنة 702 هـ، وأجاز لها أبو جعفر ابن الزبير، وأحضرت على الدمياطي، وسمعت من شيوخ مصر، وحفظت مقدمة في النحو.. وكانت تكتب وتقرأ، وخَرَّجت لنفسها «جزءاً»، ونظمت شعراً، وكانت تعرب جيداً، وكان أبوها يقول: ليت أخاها حَيَّان مثلها؛ ثم ماتت في جمادى الآخرة سنة 730 هـ، فحزن والدها عليها وجمع في ذلك جزءاً سَمَّاه «النصار في المسلاة عن نزار»؛ فألى جانب هذه الأسماء، ظهرت تراجم أخرى مختصرة لنساء في بعض مؤلفات الرجال؛ وهي لا تدل على إسهام المرأة في حقول اللغة، والأدب، والشريعة، والفلسفة، والتاريخ، والعمارة؛ ولكن التراث كان يحتقر المرأة، ويمتهنها؛ فلا يراها إلا جسداً لا روح فيه، ولا عقل؛

فالتراث عندنا دولة شادها الرجال فقط؛ فلم يسمحوا للنساء بدخولها إلا على مضض، وكجوارٍ، وإماء؛ فلا اعتراف فيها لهنَّ بشعر، ولا بفقهِ، ولا بلغة، ولا بفن من الفنون؛

فهي دولة.. المرأة فيها مذلولة، مقهورة، ملعونة، مُعلَّقة..! وهي كائنٌ من الدرجة الثانية، وهي الإنسان الثاني كما أطلق عليها الأستاذ عباس العقاد في كتابه الذي حمل هذا العنوان؛ فلا هي تملك التفكير لنفسها، ولا اختيار زوجها، ولا إدارة أموالها، ولا تسلُّم ميراثها، ولا الحديث عن هواجس نفسها، ولا طلب العلم مثل الرجل؛ فهي تابعة، بلا إرادة، ولا عزيمة؛ لأنها مكسورة الجناح، مهينةٌ أبداً.. لا تملك شيئاً؛

ويتهكم الأستاذ العقاد من الموضات الجديدة التي تدافع عن المرأة، وهي أبعد شيء عن المرأة؛ لأنها عدو المرأة؛ فيقول: «فإننا لفي عصرٍ خليق؛ بأن ندعوه عصرَ المرأة؛ فإنَّك لا ترى إلَّا أثراً من آثارها حيث ذهب، وقليلًا ما تجد عقلاً لا يشغل بأمرها، أو قلباً لا يشغل بها..! ألعلَّه بلغ من صلاح النفوس البشرية، ورفقها بالضعفاء في عهدنا هذا، ما نرى بعض علائمه في معاملة النساء المستضعفات، والتلطف مع هذا الجنس اللطيف؟؛ لو كان ذلك لقلنا قد تحقق الحكم الذي رآه الفلاسفة في دياجي القرون الأولى؛ ولكننا ننظر إلى سابق العهود، ونستعرضها واحداً واحداً؛ فلا يعرض لنا عهدٌ كان أقسى على الضعفاء وألين للأقوياء من هذا العهد الذي نحن فيه؛ والنساء أول من تُصيبنه جريمة الضعف؛ إذا هنَّ لم يعرفنَّ موضعَ القوة منهنَّ؛ بعرفانهنَّ موضعَ الضعف من نفوس الرجال»؛

فهذه هي الدولة العنصرية، الانتهازية.. فالرجل فيها هو كل شيء؛ والمرأة فيها لا شيء؛

دولة.. الرجلُ فيها هو العامل، والامتدَّ، والفاعل، واسم الفاعل، والمصدر الصريح والمؤول بالصريح، وهو المُعَرَّف بأل، وبالإضافة، وهو القلم، وهو المذكور الظاهر، وهو المشتق، وهو النعت، وهو النعت السببي، وهو الحال، وهو الأفعال الخمسة، وهو النواسخ، وهو التنازع، وهو الاشتغال، وهو الصفات المُشَبَّهة، وهو أسلوب المدح،

وهو أسلوب التعجُّب، وهو المُنادي، وهو الإعراب الظاهر، وهو ضمائر الرفع المتصلة، وهو القاعدة النحوية، والشرعية، وهو السماع، والقياس، والإجماع، وهو النص، والتراث، وهو الشَّعر العمودي، وهو البدل، وعطف البدل، وهو الحُكم، والعلَّة، والسبب، والصرف، وهو جموع الكثرة، وجمع التكسير، وهو المصالح المرسله، وهو الاستحسان، وهو الاستصحاب، وهو الفقه الأكبر، وهو فقه الأولويات، وهو مقاصد الشريعة، وهو الأصول، وهو السُّنة الصحيحة، وهو الجرح



والتعديل، والثقة، وهو التاريخ، واللغة، والسند، والمتن، وهو الفرقة الناجية، وهو الخير، وهو الرسالات، وهو الالتزام، وهو الشرف، وهو الغُرف، وهو العادات والتقاليد، وهو الجوهر، وهو الدين، وهو الوجود؛

أما المرأة في دولة الرجل المزعومة؛ فهي: الخبر، والمفعول، واسم المفعول، والمجروح، والممنوع من الصرف، وهي النكرة، وهي الضمير المُستتر، وهي المحذوف، وهي الإعراب المُقَدَّر، وهي الاسم الجامد، وهي المنسوخ، والتابع، وهي الإضافة المحضة،

وغير المحضة، وهي شبه الجملة، وهي الحرف، وهي الظرف، وهي الاستثناء، وهي أسلوب الذم، وأسلوب الإغراء، وهي النكرة المقصودة، وغير المقصودة، وهي المخفوض، والمنصوب، والساكن، وهي جموع القلّة، وهي النادر، والمؤلّد، والشاذ، والبدعة، وهي الحرام، والمُنكر، وهي الرّجس، وهي الأحاديث المصنوعة، والموضوعة، وهي الرواية الضعيفة، وهي الزحاف، وهي الشّعـ الحر، وهي قصيدة النثر، وهي اللغة العامية الدارجة، وهي الحداثة، وهي الفتنة الكبرى، وهي المجاهيل، وهي المتروك، والضعيف، وهي المسكوت عنه، وهي المرض، وهي العَرَض، وهي الحريم، وهي المتاع، والمتعة، وهي المُعلّقة، وهي الناشئ، وهي الفروع، وهي الخرافة، والأسطورة، والزندقة، والشعوبية، وهي الإباحية، وهي الشرور، وهي الشيطان الرجيم، وهي الغواية، والخطيئة!

جدّاتنا في نظر أجدادنا!

وتحت هذا العنوان اللافت، يقول العقاد "مازالت المرأة رقيقاً مُستضعفاً منذ كانت، لا إرادة لها في اختيار رَجُلها". قال ماني حكيم الهند "ينبغي أن يُوضَعَ النساءُ في الليل والنهار تحت كنف أوليائهنّ، طائعاتٍ كلّ الطاعة لهنّ، مُعَوَّلَاتٍ كلّ التعويل عليهم!" فأهل الهند أدلّوا المرأة، وامتهنوها؛ فجعلوها أقلّ من الدواب! وكذلك جعل الرجل العربي المرأة؛ فلا اعتراف لها، ولو كانت أعلم من سيبويه! ولا أهلية لها ولو كانت أشعر من المتنبي!

ملكات مصر!

وكذلك كان حالها في الصين، ومن قبل في مصر القديمة؛ باستثناء بعض الفترات التي حكمت فيها المرأة مصر، من قبيل الملكات الحكيمات: حتشبسوت، ونفرتيتي، وأوزوريس، ونفرتاري، وكليوباترا، وشجرة الدر، وغيرهنّ من الكاملات عقلاً وعملاً! وكان الرومان يجيزون للرجل التصرف في حياة امرأته، كما يتصرّف في دوائه وعقاره! ومن عجب؛ أننا ندّعي أننا نحترم المرأة؛ فهل تهذّبت الطّباعُ، وتغيّرت السجاياء؟! بالطبع، كلا؛ فمازلنا نُلقِـُـ بالمراة كل الرزايا، والنقائص، والعيوب! ولا نكتفي بذلك، ولكننا نحرمها من وظيفتها في الحياة، تلك الوظيفة التي خُلِقَتْ من أجلها؛ وهي إسعاد

البشرية وإعمارها؛ بتحقيق نظرية الحب، والمودة، والمشاركة عن طريق السماح لها بالتعبير عن تفوقها، ونبوغها، وعبقريتها، في العلوم، والفنون، وأمور السياسة، والحكم؛ وليس الوقوف في وجهها بحجّة واهية؛ أنها خُلِقَتْ للبيت، والزواج، والأسرة، ورعاية الأطفال، ليس إلّا! أما أمور العقل، والتفكير، واللغة؛ فموكولة إلى الرجل فقط!

العابرة والمرأة!

يقول الشاعر الإنكليزي بايرون مخاطباً الرجل، ومعتزفاً بفضل المرأة، ومكانتها، وبروحها الشفيقة الحانية على الرجل مصدر تعاستها "من صدر المرأة تستروح أول نسمات حياتك، ومن بين شفيتها تلتقط أحدث ما تتمتع به من حروف كلماتك، وإنها لتمسح أول ما تندى به عينك من العبرات، ثمّ إنها لتتلقّف آخر ما يَصْغده الإنسان من زفراتٍ يومٍ يزهد فيه الرجل، ويعرض عنه الغوّاد ساعة الأجل!"

ومن قبله، قال الشاعر الجاهلي طُفيل الغَتوي مُعْجَباً بالمرأة، مُغْلِياً لها ولمكانتها، ولمكارمها: إن النساء كأشجارٍ نبتنّ لنا منها المرائ،



الرجال تجاهلوا .. الحديث

عن إسهامات: عائشة

الباعونية، وباحثة البادية،

ووداد سكاكيني وغيرهن

من بنات حواء



وبعض المُرّ مأكول! إن النساء متى ينهين عن خُلُقٍ فإنه واجب؛ لا بد مفعول! وذلك لكون المرأة حازمةً، ولديها القدرة على تنفيذ ما تعد به من أعمال، ومنجزات. ويقول حسين مجيب المصري في كتابه "المرأة في الآداب العربية والفارسية والتركية، "المرأة هي الحياة؛ فلو فقدناها؛ لفقدنا كل شيء! ولا يستطيع الرجل الحياة من دونها؛ فلا ريب؛ يكون عند فقدانها كآلة، ومجموعة من المتاريس والحديد؛ فهو يعمل؛ بلا قلب، ولا مشاعر، ولا روح!" ويرى الدكتور المعتصم أنور أستاذ الشريعة بالأزهر الشريف: أن المرأة أثبتت حضوراً علمياً ومعرفياً، لا يقل عن الرجل على مدار التاريخ؛ فمن يستطيع أن ينسى أمّ المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها، وفقهها، واستدراكاتها على جميع الصحابة؛ حتى إنّ الإمام الزركشي خصّص كتاباً لذلك سقاه "الإجابة فيما استدرسته السيدة عائشة على الصحابة؟!"

ومن يستطيع أن ينسى السيدة سُكينة بنت الحسين رضي الله عنهما، التي كانت فقيهةً، وأديبة، وشاعرة، ولغوية، وكان لها صالونٌ يرتاده الرجال؛ للتعلم على يديها؟! بل، من يستطيع أن ينسى في العصر الحديث باحثة البادية ملك حفني ناصف، ودورها الثقافي، والخيري الكبير، ورسالتها النبيلة في الارتقاء بالمرأة، والمجتمع معاً؟! بل من يستطيع أن ينسى عائشة الباعونية الدمشقية في عصر المماليك، العالمة التي ترجم لها ابن العماد الحنبلي في شذراته؛ فقال: إنها كانت من نواذر الزمان؛ فمن مؤلفاتها "الفتح الحنفي"، وكتاب "الملاحم الشريفة والآثار المنيفة"، وكتاب "در الغائص في بحر المعجزات والخصائص"، وكتاب "الإشارات الخفية في المنازل العلية". بل؛ من ينسى.. مي زيادة صاحبة أشهر صالون أدبي في العصر الحديث؛

فلا جرم؛ أن التراث خسر كثيراً عندما انحاز إلى الرجل على حساب المرأة؛ فكان صورة هزيلة لنصف البشر؛ فمتى نصف حواء في عالم الكلمة، والفكرة من سيطرة الرجل؛ بعد أن تجيئنا عليها طويلاً طويلاً؟!

كاتب من مصر

قصيدة الوحدة

أحمد الحليبي



أفكرُ كيف تسيرُ الفراشةُ كالصّوء في المنحنى

أفكرُ في اللَّيلِ يدخلُ من وردةٍ في الرّجاج

أفكرُ فيكِ تجوبين قلبي خريقاً خريقاً.

III

العزلة،

قمرٌ معتمٌ ظلّلك،

حين تمشي على ساحل الحبّ وحدك،

حين ترنو إلى وحدةٍ شكّلتها دموعك،

أو وجدت حنين الشواطئ صار غباراً

فما بلّلك

العزلة، عَزلة النَّفسِ في الأبدِيّ

وغيمه شِعْرٌ تُضيء الفلك.

I

الوحدة،

كسرٌ شفيفٌ في تضاريس الأبد

ومضةٌ في القصيدة

همزةٌ، فكرةٌ، نُدبةٌ في جسد

حين تمضي لذاتك

تبحثُ عن سرّها في أحد

حُجُبٍ موصدة

أرقى من خطاها الشّريدة.

II

الوحدة،

شبقٌ من زجاج

هناك، على ضفّة النّهر أمشي أفكرُ في

خطوتي القادمة

أبناء الماء

فصل من رواية

عواد علي

استيقظت في ضحى يوم ربيعي بمزاج عكر، وحدثت

أنه سيكون يوم شؤم، يوماً من تلك الأيام التي يُفضّل المرء ألا يغادر فيها الفراش لأنّ كل شيء يأتي وخيماً. لكن ماذا كان بوسعي أن أفعل وهو يوم عيد التعميد الذهبي، الذي نحتفل به نحن المندائيين. أيقظني صوت بائع متجول مزعج يروّج لبضاعته بعربة يجرها حمار. كنت متعرّفاً تحت اللحاف الثقيل الذي أغطّي به، ولم أستطع أن أستحمّ بسبب انقطاع التيار الكهربائي كالعادة.

ذهب والدي وأخي سهران، قبيل شروق الشمس، إلى شاطئ دجلة لأداء طقس التعميد (المصبتا) مع جمع من الأقرباء والمعارف وبقيت نائماً. كانت ليلتي متزعّة بكوابيس شديدة الرعب. أزحت ستارة نافذة غرفتي في الطابق العلوي، وألقيت نظرةً على الزقاق. فوقعت عيناى على صديقتي سليمة ابنة جارنا مهدي النجار. كانت قد شرعت تواءً في تعليق الثياب على حبل الغسيل في الشرفة. لوحث لها بيدي فتجاهلتنى، رميت لها قبلةً في الهواء فأدارت لي ظهرها.

لم تكن علاقتي بها قائمة على حبّ أو عاطفة بريئة، بل علاقة شهوانية صرفة، رغم أن ذلك يتنافى كلياً مع عقيدتنا التي توجّهنا إلى الخير والنور والعفة، وتأمّرنا بالامتناع عن المحرمات والغرائز الجسدية. كنت أتصرف معها مثل معظم الشبّان في سنّي، بغض النظر عن ديانتهم. أما بالنسبة إليها فكان الأمر مختلفاً، كانت تشعر بغرام جارف تجاهي. ولم تكن تدرك الفارق الديني بيني وبينها، ربّما لعدم نبيلها قسطاً كافياً من الثقافة، أو بسبب نقص تعليمها، فهي بالكاد أنهت الصف الثالث المتوسط وتركت الدراسة من أجل إدارة شؤون البيت بعد وفاة أمها. تعلّمت الطبخ على يد خالتها زينب التي كانت تزورهم بين حين وآخر. ورفض والدها الزواج من امرأة ثانية خشية أن تظلم أبناءه الأربعة: سليمة وإخوتها الأصغر منها.

كنا نحتلي ببعض في مطبخنا الصغير المجاور للباب الخارجي خلال فترة القيلولة، مرتين أو أكثر في الأسبوع. حينما تكون هي قد أنهت شغل البيت، وأختي سولاف في المدرسة وأمي غافيةً في فراشها. كان عمرها سبعة عشر عاماً، ذات قوام طويل وبشرة سمراء غامقة، وتبدو أكبر سناً من أترابها، لها ثديان صلبان، كأنهما تفاحتان، تزينهما حلمتان سوداوان لا يمكن مقاومة إغرائهما. حينما كنت أتحسس جسدها أشعر باندلاع لهيب في أعماقي، فأضطر إلى إخماده في الحمام بعد خروجها. بيد أنني في كل مرة كنت أشعر بالندم، وأعود

ثانيةً إلى حزني الأزلي.

في الأيام الأولى كانت سليمة تتمنع خجلاً، لكنها بمرور الوقت كفّت عن الشعور بالخجل وصارت تستجيب من دون تردد، شريطة أن لا أمد يدي إلى الموضع المحرم في جسدها، أما هي فإن أكثر ما كان يمتعها هو إدخال لسانها في فمي وهي تلتصق بي بقوة.

لا أدري ما الذي جرى لها في ذلك اليوم، بدت معتمّةً، على غير عادتها، وجهها يشبه غيمةً داكنةً وعيناها نافرتان. خيّل إليّ أن ثمة أمراً جلاً أغضبها وجعلها تصد عني. أشرت لها بكفي متسائلاً عمّا حدث فلم تعرني اهتماماً، وحين ألححت بالإشارة تركت غسيلها ودخلت إلى الدار.

بعد دقائق سمعت طرقةً على الباب، وكانت أُمّي خارج الدار. هبطت بسرعة حافياً وفتحت الباب، فإذا بسليمة تتدفع من دون سلام ولا استئذان. كانت هيئتها غريبةً ونظرتها قاسيةً تعبّر عن نوع من التوحش. أغلقت الباب وأمسكتها من ذراعها:

- ماذا بك اليوم؟

تطلعت إلى ما حولها وقالت بنبرة شرسة:

- اتركني ميران، ألا تخاف أن ترانا أمك؟

- لا تتهزّبي، أنت تعرفين أن أُمّي خارج الدار.

غطت عينيها بكفها وأخذت تنشج، فاقتربت إليها ووضعت رأسها على صدري وسألتها:

- سليمة لا تبكي، قولي لي ماذا حدث؟

سحبت رأسها من صدري وابتعدت قليلاً وصاحت:

- أنت كذاب لا تحبّني.. تريد فقط أن تتمتع معي.

استغربت من انفعالها، ولم أكن أنتظر منها كلاماً كهذا، فقلت:

- اهدئي وحديثي، كيف عرفت أنني لا أحبك؟

- لو كنت تحبّني لما أخفيت عني ديانتك.

- لم أخف عنك شيئاً، أنت تعرفين أننا صابئة.

- ما أغبايني! كنت أعتقد أنكم طائفة إسلامية مثل الشيعة والسنة.

- وكيف عرفت الآن أننا من ديانة مختلفة؟

- أخبرتنى جارتنا نزيهة، وقالت اليوم عندكم عيد تسقونه التعميد الذهبي.

أجبت ببعض الزهو:

- صحيح، ونسميه بلغتنا ذهباً إد دايمّا.

- يا سلام! وعندكم لغة خاصة أيضاً؟



صمتت سليمة، ولاحظت في عينيها شيئاً من الحيرة، وحين تأملتتها جيداً انتبهت إلى أنها لا ترتدي حمالة صدر، فأغراني جسدها. مددت يدي إلى وجنتها وقلت بجرس لّين محاولاً تطيبب خاطرها:

- سلومة، دعك من هذا الموضوع وتعالى معي إلى غرفتي، اليوم فرصتنا الذهبية للاستمتاع في السرير.

لكنها كانت لا تزال غاضبةً فلم تطاوعني، بل تركتني وذهبت إلى شجرة السرو التي تتوسط باحة الدار وأسندت ظهرها إليها وقالت:

- يوم ذهبي وتعميد ذهبي.. إلّا قلبك ليس من ذهب!

استفزني تعليقها فقلت:

- اليوم تبدين وكأنك فيلسوفة يا سليمة بنت مهدي النجار.

لم يعجبها كلامي فسألتنى بعصبية:

- لماذا لم تذهب اليوم مع أهلك إلى النهر؟

- وما أدراك أنهم ذهبوا إلى هناك؟

- أخبرتنى الجارة.

- هل تمتلك هذه الحقيبة علم الغيب؟

- لا أحد يمتلك علم الغيب.

- كيف عرفت إذن؟

- لا أدري، لكنها قالت إن والدك وأخاك كانا يرتديان ثياباً بيضاً

ويؤديان مع آخرين طقوساً غريبةً في مياه النهر.

فوجئت بردها، فزعقت:

- هل أنت متأكدة من أنها لا تعمل جاسوسة؟

قالت ببرود:

- ميران لماذا أنت مغتاط منها؟

- بل لماذا أنت مغتاطة من طقوسنا؟ إنها جزء من ثقافتنا الدينية،

نحن نمجّد الماء الجاري ونقرّنه بالحياة، ونرى أن له صلة بالخالق وبالعالم النور.

- مغتاطة لأنك لست مسلماً، وحرام أن ترتبط مسلمة بغير مسلم.

- يعني لو أنني كنت مسلماً لما كان ما تفعلينه معي حراماً؟

- إنها لغة آرامية قديمة يصعب عليك فهم أصولها، لكنني لا أجد إلّا القليل منها.

- هكذا أنت، دائماً تعتبرني غيبيةً لأنني لم أكمل تعليمي.

- بالعكس أنت ذكية. ماذا قالت أيضاً جارتك المصون؟

- قالت إنكم تعبدون النجوم ولا تعرفون الله.

شعرت بالإهانة فقلت:

- هذه افتراءات وترهات، نحن مثلكم موحدون، نعبد الله الحي الأزلي.

- كيف تثبت ذلك؟

- أثبته بالتسبيح المدون في كتابنا المقدس الكنزاريّا.

- أهذا قرآنكم؟

ترددت قليلاً ثم أجبت:

- نعم، إنه يحتوي على صفح آدم ونوح وسام وغيرهم، وآخرهم يحيى بن زكريّا.

- هل ذكركم قرآننا؟

- طبعاً، ذكرنا في ثلاث سور.

- ماذا قال؟

- قال في سورة البقرة "إن الذين آمنوا والذين هادوا والناصري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون".

- لكن في المدرسة علّمونا أن الديانات ثلاث فقط: اليهودية والمسيحية والإسلام. وأتذكر أن مدرّستنا كانت تقول من مات ولم يصبح مسلماً لا يدخل الجنة.

أجبتها ساخراً:

- وهل أخبرتكم باسم البواب الذي يحتفظ بمفتاح الجنة؟

- أنت تستهزئ؟

قلت بنبرة جادة:

- أستهزئ لأن الحي الأزلي وحده من يقرر ذلك.

فاجأها سؤالي وأشعرها بالحرج ففكّرت قليلاً وردّت:

- ظننت أنك تحبني وستطلبني للزواج.

- أنا لا أفكر في الزواج أصلاً.. أقصد لا منك ولا من غيرك.

- إذن كنت تشجع رغبتك معي فقط؟

- كنت أبدد جزءاً من حزني وأقضي على سآمتي المضنية.

- وأنا ما ذنبي؟

- أنت أيضاً كنت تستمتعين، هل تنكرين؟

- لا أنكر.

- سليمة، اعلمي أن ديانتي أيضاً لا تسمح بالزواج منك.

- لو أنك تحبني لطلبت منك أن تسلم.

نظرت إليها مذهولاً من قدرتها على التفكير في أمر كهذا وقلت بحزم:

- حتى لو أنني أحبك لن أغير ديانتي، رغم أني لست ملتزماً دينياً، ثم أنك بصراحة لا تصلحين زوجةً لي.

ابتعدت عن الشجرة وواجهتني بعينين حادتين:

- لماذا؟ أي شيء ينقصني يا ميران يا شاعر؟ كنت تتغنى بطولي وبريق عيني وجمال جسدي.

- لا تزعلي، كنت أتغنى من باب الشهوة، لكن توجد أشياء كثيرة تفصل بيني وبينك.

- أعرف، أنت ستكمل دراسة الفلسفة في الجامعة وأنا نصف متعلمة..

وربما لوني أيضاً حاجز بيننا.

- ما هذا الكلام سليمة؟

- هذه هي الحقيقة.. ولن أقول شيئاً سوى أنني أدعو الله أن يسامحك ويوفقك مع الزوجة المناسبة لك.. كل عام وأنت بخير.

اكتفت سليمة بهذا الرد، وخرجت صافقةً الباب خلفها وكأنها صفعتني على وجهي. شعرت بتأنيب ضمير ووخزة في القلب تنم عن إحساس بالعار. ظل صدى كلامها يرن في داخلي، لأول مرة منذ بداية علاقتي بها قبل ذلك اليوم بسنة تقريباً أحسها أصبحت فتاةً ناضجةً، وهذا ما جعلني أتألم وأندم على كل ما فعلته معها. كان يجب أن اعتذر لها بلطف بدلاً من الكلام الذي تفوّهتُ به، أيّ شيطان دفعني إلى ذلك؟ أيّ حماقة ارتكبتها حين قلت لها إني أقضي على سآمتي معها؟ أين دفنت شاعريتي في تلك المواجهة بيني وبينها؟

بقيت بضع دقائق أوبّخ نفسي على تصرفي البليد مع سليمة، وعزوت ذلك إلى فجاجة تديري أو الطيش الذي يركب المرء أحياناً، وتمثّيت لو أنّي ذهبت إلى النهر وارتمست بالماء لعل الحي ربي الأزلي يخفّف عني بعضاً من ثقل خطاياي، ثم فكّرت أن أكتب لها اعتذاراً وأرمي الورقة إلى شرفتها، فلعلها تعود إلى تعليق ما تبقى من غسيلها وتقرأها. صعدت إلى غرفتي وكتبت الاعتذار على عجل وكوّرت الورقة بعدما وضعت ثقلاً فيها. كانت سليمة قد رجعت بالفعل إلى نزلت إلى المطبخ لتناول فطورٍ. كنت فرحاً لما أقدمت عليه، فسليمة فتاة يتيمة طيبة ذات قلب نقي، ويجب ألاّ أخطئ ثانيةً في تقدير حقيقة عواطفها وقناعاتها الدينية. إنني في أعماق قلبي أقدر كل ما منحنتني من متعة، ولم يسبق لي قبلها ملامسة جسد امرأة، لذلك قررت أن أطل أدعو لها ما حييت بالخير والسعادة.

عقب أقل من ساعة سمعت طرقةً ثانيةً على الباب، فاعتقدت أن سليمة جاءت لتقول لي إنها قبلت اعتذاري. فتحت الباب بسرعة فإذا بها رفقة خالتها زينب. كنت قد رأيت هذه المرأة، التي ترتدي

عباءةً سوداء كاحلةً، مرتين أو ثلاثا حينما كانت تأتي لتعليم سليمة فن الطبخ. عمرها في الخمسين تقريباً، ذات سمرة فاتحة، ولا تزال تحتفظ بشيء من أنوثتها رغم أنها أمّ لأربعة أولاد. لم تنطق سليمة بكلمة، لكن خالتها قالت بصوت مرتعش:

- اعذرنِي، أحمل لك خبراً سيئاً، جماعة مسلحة خطفت والدك وأخاك.

خفق قلبي وتلعثمت:

- جماعة مسلحة، أين؟

- في الميدان. كنت هناك مصادفةً أنتظر الباص، رأيتهما يترجلان من سيارة برازيلي حمراء، وفجأةً استوقفهما أربعة مسلّحين ملثمين نزلا من سيارة لاندكروزر مظلمة وأرغماهما على الدخول فيها. ويشهد الله أنني عدت فقط لأخبرك.

- كيف عرفتهما؟

- أعرفهما مذ كنت أسكن في هذا الزقاق.

صدمني الخبر وكدت أثار على عتبة الباب لو لم تمسكني سليمة وزينب من ذراعي. أدخلتاني إلى باحة الدار وأجلستاني على الكنبه الخشبية، وأسرعت سليمة إلى المطبخ وأحضرت دورق ماء، رشت بعضاً منه على وجهي وسقتني قليلاً مما تبقى في الدورق. كان بالفعل يوم شؤم مثلما حدست، وبالطبع كنت سأخطف أنا أيضاً لو أنّي رافقت أبي وأخي إلى النهر.

كانت أمّي ذاهية إلى دار خالتي في بلدة الكحلاء عصر العيد لحضور حفل خطبة ابنتها، ولم يسمحوا لها بالعودة ليلاً، وحين رجعت بعد نصف ساعة من خروج سليمة وخالتها وجدتني في حالة مشوشة. وسألنتي لماذا لم أرافق والدي وأخي إلى النهر في ذلك اليوم المقدس، فتعلّلت بأن النوم أخذني. أردت أن أخفي عنها الخبر لكنني لم أستطع، فقد أحسّت على الفور بأن أمراً ما حدث، وحين أخبرتها كانت ردة فعلها شبيهة بردة فعلي. ناديت على عجل سليمة وخالتها وهرعت إلى مركز الشرطة للإبلاغ عن الحادثة، استقبلني الملازم باحترام شديد نادراً ما عهدته عند ضباط الشرطة الذين صدف أن تعاملت معهم، وأعلمني بأسف أن حوادث مشابهة تقع يومياً في العديد من مناطق بغداد ولا يستطيعون منعها. وعلّق شاب كان يجلس في مكتبه، بدا عليه أنه مثقف متنور، قائلاً: "عذراً أخي، الصابئي في نظر هؤلاء الظالَميين دجاجة تبيض ذهباً، وماله وعرضه حلال عندهم لأنه كافر، وقتله يسهّل لهم دخول الجنة"، وتمثّى أن لا يرتكب الخاطفون جريمةً.

عندما خرجت من المركز لحق بي ذلك الشاب وصافحني قائلاً:

- أقدم لك نفسي، أنا صحفي اسمي ماجد سلام أعمل في جريدة طريق الشعب، إذا أردت نصيحتي غادر البلد أنت وأسرّتك، لن تستطيعوا العيش فيه بعدما أصيب بالسعار وفلتت زمام أموره.

نظرت إليه ملياً وقلت:

- لكنّ هذا ما يريده الظالَميون.. إفراغ البلد من مكوناته الأصلية.

ابتسم وقال:

- البلد عاجلاً أم آجلاً سينحدر إلى خراب أوسع. حتى نحن المسلمين العلمانيين نعاني كثيراً.. اسمعني، أنتم أقلية الأقليات، ويعاملونكم بمبدأ النجاسة، ويحزّمون عليكم في الأسواق مسك الخضار أو الفاكهة أو الخبز، بل لم يعودوا يسمحون لكم بالتواجد في بعض المدن التي ولدتُم وعشتم فيها، وستتحول قريباً إلى مدن مقدّسة لا

يجوز أن يدنّسها غير المسلمين.

- لماذا لا تغادر أنت ما دمت تعاني؟

- أتمنى أن أغادر اليوم قبل الغد، لكن أبي لا يوافق.

صمت برهةً، ثم أضاف:

- إنه عضو متقدم في الحزب الشيوعي ويشعر بحرج كبير.. لكني قد أفعلها يوماً ما.

- أبي أيضاً كان شيوعياً في شبابه وأرغم على ترك الحزب قبل ربع قرن.

لم تتحقق أمنية ماجد، الذي أصبح صديقي فيما بعد حينما التقينا في مكتب مفوضية اللاجئين بعفّان، فقد غُثر بعد يومين على جثتيهما مرميتين على مقربة من مكان التعميد، وألصقت على ظهر كل منهما كرتونة مكتوب على إحداها "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه"، وعلى الثانية "لا مكان لعبدة الكواكب بين المسلمين". واريبناهما الثرى بلا غسل، فالغسل عندنا يكون لمن به حياة ويحتضر. وإذا كانت نفسه قد فارقتهُ تنتفي فائدة الغسل، لأن الجسم من دون نفس كتلة تراب أو طين مجبول. لذا أجرينا لهما مراسيم المسخّنة (تطهير الروح)، وهي طقوس تقام على روح الميت الذي يموت غيلةً، وجهزنا لهما ملابس بيضاء (رسته) لبسهما شخصان يحملان نفس الاسم الديني، ثم ثبتنا إكليلين من الآس على رأسيهما ووضعناهما في نعشيهما، وقرأنا الفاتحة على روحيهما "نطق الحي العظيم، وألقى بأفواهكم النور والضياء، الوقار لأنفسكم، وسبحان الحي".

حملنا الجنازتين في موكب يزيد عن عشر سيارات إلى مقبرتنا الخاصة الواقعة على مسافة بضعة أميال عن سجن أبي غريب. وكانت فضيحة ذلك السجن الرهيب وقتها قد ظهرت توأً إلى العلن وغطّت على جريمة قتلهما، حينما كشفت وسائل إعلامية عن حقيقة المعاملة الوحشية والمهينة التي كان يتعرض لها الأسرى والمخطوفون العراقيون في السجن، مدعومةً بصور مخجلة للجنود والمجنذات وضباط الاحتلال الأمريكي وهم يتلذذون بارتكاب جرائم سادية وخليعة بحق هؤلاء المعتقلين.

كان يوم الدفن يوماً عصيباً، لم نستطع أن نرفع الدرفش راية (النور) على السيارة التي تحمل الجنازتين، بل أخفيناه داخلها خوفاً من المتطرفين في الطريق، واعترضتنا الدوريات الأمريكية مرات عديدةً ونحن متّجهون إلى أبي غريب. كان جنود المارينز يشهرون بنادقهم علينا ويأمرون بفتح النعشين ليتأكدوا من أنهما غير معبّأين بالأسلحة. وأكثر ما كان يثير ريبتهم اللحي الطويلة في وجوه المشيّعين من الترامذة (الكهنة المكَرّسون) والحلاليين، أو الشكندات (بمثابة الشاماسة عند المسيحيين) ظناً منهم أنهم إسلاميون متطرفون. وفي إحدى نقاط التفتيش سألتنا مجندة سوداء شابة تحمل شهباً بسليمة عن تلك اللحي، فأجابها ترميذا يتقن الإنجليزية بأن ديانتنا المندائية تحزّم حلقها. فغرت المجندة فاها مستغربةً من وجود ديانة بهذا الاسم، ثم أخرجت دفترأ صغيراً من جيبتها ودونت فيها بضعة أسطر بعدما أجابها الترميذا على سؤالها "How do you spell?".

وحين رأت الدرفش المكون من صليب مغطى برداء كهنوتي أبيض من الحرير أصرّت أن تلتقط له صورة، وطلبت من الترميذا أن يشرح لها دلالته، فقال لها، وهي تدوّن، إنه يرمز إلى عوالم النور، وقطعة القماش البيضاء تمثّل بياض تلك العوالم ونقاؤها وطهارتها، وأغصان الآس السبعة المحيطة بعنقه تمثّل الكلمات التي

خلق بها الرب الكون والطيب والخير والسلام فيها. لكن فضول المجندة لم يقف عند هذا الحد، بل طلبت من الترميذا أن يحكي لها قليلاً عن العقيدة المندائية، فأجابها بأنها ديانة موحّدة توحيداً باطنياً تؤمن بإله واحد معبود مستقل ومبعوث بذاته، غير محدود الأسماء والصفات والقوة والإرادة، منتشر في جميع الفضائل ويسكن الشمال القاصي، وذلك عن طريق العرفان، وهو المندا. وللمندائية لاهوت وأساطير وطقوس، كلّها ذات طبيعة غنوصية ونضال ضد الشر، وتوجه نحو الخير والنور وخلاص النفس البشرية من عالم الظلام قبل الموت وبعده.

دوّت المجندة كل تلك المعلومات في دفترها وهي في حالة انهيار، ثم حيّتنا بتحية عسكرية وسمحت لنا بالمرور، ورفعت كاميرتها وأخذت تلتقط صوراً للموكب.

كانت طقوس الدفن في المقبرة غير مألوفة بالنسبة إلّي، فأنا أول مرة في حياتي أحضرها. في البدء تقدّم أربعة حلاليين وعملوا "منيلّة"، من قصب يغرّزونه في الأرض على رزدق واحد، وقسموها إلى ثلاثة أقسام وربطوا كل قسم بخيط من الخوص دون أن يقطعوه. وكانت المندلّنة بعيدة عن النعشين بعداً كافياً يميّكّهم من أن يجولوا حولها. ثمّ حملوا نعش والدي أولاً ورفعوه فوق رؤوسهم وعبروا به فوق تلك المندلّنة. وحين اجتازوها عاد الرابع ووقف وراءها ووضع عليها طيناً وقطّعه بسكين قطعاً مستديرةً وختمها بخاتم منقوش عليها صور أربعة حيوانات: حيّة وأسد وعقرب ودبور، وطلب الصفح والغفران لنفس والدي، ثم لحق بحاملي نعشه، وسار معهم حتى وصلوا إلى مكان الدفن وأنزلوا النعش من على رؤوسهم، وتقدّم صاحب الختم وأخذ مسحاةً وراح يملأها بالتراب، وهو يكرر ما قاله عند ختمه "المندلّنة"، ويُلقِي به إلى الخلف من فوق كتفه الأيسر، وبذلك حدّد مكان القبر ليقوم الحفّارون بعملهم، والترميذا يقرأ من بعيدٍ في "السدرا رتّا" وأمامه الدرفش. وبعد أن أتموا حفر القبر أنزلوا الجثة في الحفرة بحيث يكون الرأس متّجهاً إلى الشمال حيث بيت الرب (بيت أواثر)، والرجلان متّجهتين إلى الجنوب. وحين انتهى الترميذا من صلاته ألقى عليها بعض التراب وعاد إلى القراءة. عندئذ أكمل الحاضرون دفنه، ودنا صاحب الختم وختم تراب القبر من جهة الرأس. وتكرر طقس الدفن نفسه لأخي سبهان.

أقمنا مجلس العزاء بشكل سري في دار عمي منادي بحي السيدية، وأصدر الكنزبرا الأكبر سنّاً أمراً صارماً للنساء بعدم الندب والعيول، وهما محرمان أصلاً في عقيدتنا، تجنباً لوقوع مجزرة قد ينفذها إرهابي من هؤلاء القتلّة بحزام ناسف، واقتصر تقديم اللوفاني (طعام الغفران) للفقّيدين على عدد محدود من المعزّين. لكن أمي المفجوعة لم تكن قادرةً على حبس حزنها في صدرها فتنوح بين حين وآخر بصوت مخنوق:

"يا صاح دمعي نشف ما ظل دمع بالعين

فراك الأحبهم صعب شك الكلب نصين"

وتجيبها النسوة "يبو... يبو... يبو.. يماي... يماي... يماي"، وهن يضربن براحات أيديهن مراتٍ على وجوههن وجباههن ومراتٍ أخرى على صدورهن.

* فراك= فراق، شك= مرقّ.

كاتب من العراق مقيم في عمّان

تثاقوة الكتابة

الحبيب السائح

كنت، كجيل بأكمله، في مرحلة الشباب من العمر ومن الكتابة، أزهو بنفسي لأنني أكتب، سأكتب، لضرورة،

لغاية، من أجل قضية محددة، لثورة!

أنا الآن، لا أدري، حقيقة، لماذا أكتب؛ إلا لأنني صرت مجبراً على ذلك بدافع أحسنه لا يختلف عن تسيير حياتي العادية ساعة بساعة ويوما بيوم. من هنا شقاوة الكتابة إذ تصير مثقال ترجيح لحياتك لا يستقيم لك توازن دونها!

فالإخلاص للرواية يجعلها النوع الأدبي الأكثر قدرة على الإبقاء على الأمل قائماً لدى الإنسان، لأنه عبرها، يجد رجوع صدى الإنسان مثله آتياً من جغرافيا أخرى وتاريخ آخر ومن عواطف مشتركة؛ وذلك هو المدهش! وذلك ما يغدو عامل ارتكاز يمنع اختلال التوازن النهائي لدى الكاتب نفسه قبل القارئ.

فهل نأخذ، نحن الروائيين العرب، بين حين وآخر، من عمر تجربتنا مسافة زمنية عن أنفسنا لتأمل فيها عالمنا الآخر، عالم كتابتنا الذي يغربنا عن الحياة العادية التي يعيشها أي شخص عادي؛ ومن ثمة يحتجزنا كرهائن، فتروح فديتنا للخلاص، كل مرة، هي هذا النص الجديد الذي يُدخلنا، كل مرة، مسافة أخرى في يوتوبيانا؟

ولكن!

ألا تكون شهادتنا غير مسقط متاعٍ من مقالاتنا في الصحف الورقية والإلكترونية وفي مواقع التواصل، ومن بعض نصوصنا؛ ما دام الأمر، هنا، يعيننا بصفتنا كتاباً ليس من حقهم، أخلاقياً، التحدث عن أنفسهم بأنفسهم في نصوصهم؟

ثم!

أو لا تكون كتابتنا غير أزشفة لما يتخلى عنه المؤرخ، لما لا يصل إليه تحزبه؛ للغة الأدبية المستعصية المنفلتة المتمردة التي تنزل إلى عمق الابتذال وتصعد إلى ذروة التخيل؟

ذلك، لأن ما نكتبه هو قدر نأخذه من خامات الواقع نعيد تشكيله ونصوغه بما يبيده هو ذاك الواقع، الذي لا يعدو كونه إسقاطاً من الذاكرة؛ فيغدو، لهذا، لدى القارئ بفعل التخيل، إيهاماً بواقع بديل.

يقال إن المتعة تتأتى من تقبل القارئ لذلك الإيهام.

غير أن القارئ غالباً ما لا يعرف أنه، حين يتعلق الأمر بحرية التعبير الأدبية، ينتصب في داخلنا خوف يمنعا أن نكشف عن كثير من هواجسنا تجاه السياسي والديني والأخلاقي.

فإنه صعبٌ جداً أن نتكلم عن رؤيتك إلى الوجود، كما تتمناها أن



تكون. ومكثّلٌ أيضاً أن تكتبها لثقراً. فذلك شأن مما يبلّغه المحظور والمسكوت عنه.

وأنا لا أرعم أنني أتجرأ على خرق ذلك، إلا بمقدار. ففي نفسي، كما غالبية الكتاب العرب، بوخٌ يُنثر في هذا النص أو ذاك مستداً إلى هذه الشخصية أو تلك.

إنها الرقابة الذاتية في مواجهة تلك التجارب الحياتية التي نعيشها تحت ظل تحفظاتنا، في قاع أسرارنا المظلم. بالمدارة. بهذه الازدواجية التي تطبع خطابنا نحو غيرنا؛ من القراء أنفسهم. ومن معارفنا. وحتى من أصدقائنا، فرغم رغبتني، لا أستطيع نقل شذرات منها في شكل شهادة، كهذه التي أقدمها، هنا.

إني، مثل غييري، مكبوح بتلك الرقابة المتولدة عن ضغط فوقني لا يحس وقفه على النفس غير الكاتب في عزلته.

إنها حالٌ عامة نحن نتقاسم كذبها المتأنق.

فكيف لنا، إذن، أن نكسر من حولنا طوق الرقابة الذي يفرضه تواطؤ المؤسسة الرسمية والتقليدية (السياسية والدينية)، ما دامت الرواية تبغي أن لا تقبل بعالمنا المشكّل بهذه الإكراهات كلها؟

بالنسبة إليّ، يصير من الوهم أن يستعرض كاتب عواطفه ونزغته

وأسراره وأفكاره الأخرى، تجاه السياسي والديني والأخلاقي، فلا يتعرّض وجوده للخطر.

من ثمة، ومهما نحاول خرق المحظورات في هذه الجلسة الحميمة أو في ذلك النقاش على هامش هذا الملتقى أو ذاك أو خلال حديث مع صديق مؤتمن، فإننا نجد أنفسنا بلا شجاعة كافية لأن نلملم ذلك في كلمات ننقلها إلى العلن في مقالة أو في يوميات أو في مذكرات أو في نص.

صحيح، قد نكون تخلصنا كلياً أو جزئياً من طوق الانتماء السياسي لتنظيم بعينه. لأنه لا يوجد كاتب على هذه الأرض يكتب خارج نسق أيديولوجي. ولكن يندر أن يوجد واحد منا ينتمي إلى عائلة عربية أو قبيلة أو مدينة يكون في منأى من ردة فعل متوقعة بكامل عنفها إن هو عرّى عن نفسه؛ نظراً إلى ما لتلك المؤسسات الرسمية والتقليدية من تسلط سياسي وأخلاقي قاهرين.

مات كُتاب عرب وفي نفوسهم، كما الذين سيلحقون بهم، غصة البوح المؤجل، لأنهم ولدوا في مجتمع متأخر بأزيد من خمسة قرون عن مجتمعات ولد فيها كُتاب نحتوا حرياتهم نحتاً في صخر إكراهات واقعهم. فكان لهم ذلك الفيض من الكتابة السردية والسير ذاتية ومن اليوميات التي تنشأ مع أطفالهم.

فإن يسجل كاتب عربي مذكراته أو يومياته، بصدق وبلا خوف، وأن ينشر منها، في حياته أو بعد مماته، ما يمكن أن يلصق عاراً به أو بعائلته، فذاك يتطلب درجة من الجسارة ومن الوفاة؛ برغم كونها كتابة لا تدلّ سوى على ما يطفو على سطح بحر من النفاق والزيف تسبح فيه مجتمعات بأكملها.

فمن السهولة أن نحكي في شهادة عن مستنقع واقعنا. ولكنه من الصعب أن نردّ على الصدمات النفسية، التي نلتقاها كل لحظة، بكتابة لا ترتشي بالطمع في حيازة ما هو عابر.

ولأننا، غالباً، في خلاف، في نزاع، مع ما يحيط بنا، فنحن نقضي ساعات يومنا بهذا السأم من كل شيء، ومن الكآبة التي يسببها لا شيء ملموساً؛ إلى درجة أننا حين نهرب إلى كتاب، فنقرأه، بتملكنا الشعور بأن شيئاً منه لم ينطبع فينا. إننا نعيش هذا الشرود الذهني عن زمن كأنه ليس زمننا العربي. إننا غالباً ما نضجر مما نكتبه، هو بعينه!

فلعل ما يوجع أكثر أننا لا نُوجد لأنفسنا مساحة أوسع مما حدده لنا مجتمع تعطلّ فيه العقل. ونتأت فيه أشواك التعصب. واستشرى فيه العنف إلى درجة صار معها هو التعبير العالي على أي لغة أخرى. لو نحكي عن هذا العنف الآخر الذي يطال أرواحنا يومياً وكل ساعة فلا نقدر على التعبير عنه؛ لا في شهادتنا ولا في مذكراتنا أو في أعمالنا نفسها.

فهو آتٍ من هذه القوى التي دحرجت الثقافة والفن والأدب والإبداع الفكري إلى أدنى ما أصبح الإنسان العربي يفكر فيه: تأمين البقاء؛ فكيف، إذن، نرهن كتابتنا إلى إغراء الصمت على ما ينخر فينا قناعاتنا ويربك وجودنا؛ لماذا؟

أخيراً! أليس التفرغ لكتابة الرواية، أو الانشغال، أصلاً، بها من دون بقية الانشغالات في الحياة، هو انفصام؟

روائي من الجزائر

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي دور الحاكم المستبد في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب

هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الرواية النسائية العربية

هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد

الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

الصحافة الثقافية العربية

أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

فلسفة الدين علم الكلام واللاهوت

محفوظ أبي يعلا

شيعية، مرجئة، خوارج، معتزلة، أشاعرة.. إلخ. كلها أسماء لفرق كلامية عقديّة ظهرت في تاريخ الإسلام. وما يجمع بين كلّ هذه الفرق هو اشتغالها بأصول الدّين أو بعلم العقائد الذي له اصطلاحات كثيرة، بعضها متفق عليه بين الفرق والمذاهب، وبعضها الآخر مختلف فيه. والاصطلاح الأكثر شهرة والأكثر انتشاراً لأصول الدّين رغم الاختلاف فيه ـ هو مصطلح "علم الكلام".

سنحاول

في هذا المقال أن نتوقف عند بعض الإشكالات التي يثيرها هذا العلم في عصرنا الحالي. فنحن نجد أن البعض يخلط بينه وبين الفلسفة بشكل عام والفلسفة الإسلامية بشكل خاص. ونجد أنّ هناك من يفكر في مبحث فلسفة الدّين من خلال علم الكلام، كما أن البعض يعتبر علم الكلام علماً إسلامياً خالصاً ويغفلون أن المسيحيّة عرفت علم العقائد الذي سقي عندها باللاهوت.

وعليه، سنطرح هذه الأسئلة التّمهيدية التي سنحاول أن نجيب عنها في هذه المقالة: ما هو علم الكلام؟ وكيف ظهر في العالم الإسلامي؟ هل مارس المتكلمون العنف؟ هل كانت خصومتهم فكريّة؟ هل يمكن أن نسقّي علم الكلام بعلم الخصومة الفكرية؟ هل الكلام هو ميزة خاصّة بالمسلمين أم أنهم تأثروا باللاهوت المسيحي؟ وما الفرق بين فلسفة الدّين وعلم الكلام؟ وهل يمكن الاشتغال في مبحث فلسفة الدّين من خلال الكلام؟

حين نعود لمعجم اللّغة للبحث عن معنّى كلمة "الكلام" نجد ما يلي "كلام: قول، حديث، خطاب يتضمّن معنى، أصوات متتابعة مفيدة، مجموعة ألفاظ يعبر بها الإنسان عمّا بداخله.. وأمّا العلم فيعني في اللّغة: إدراك الشيء بحقيقته، فيكون المعنّى اللّغوي هو إدراك حقيقة القول أو الحديث (الكلام)، لكن

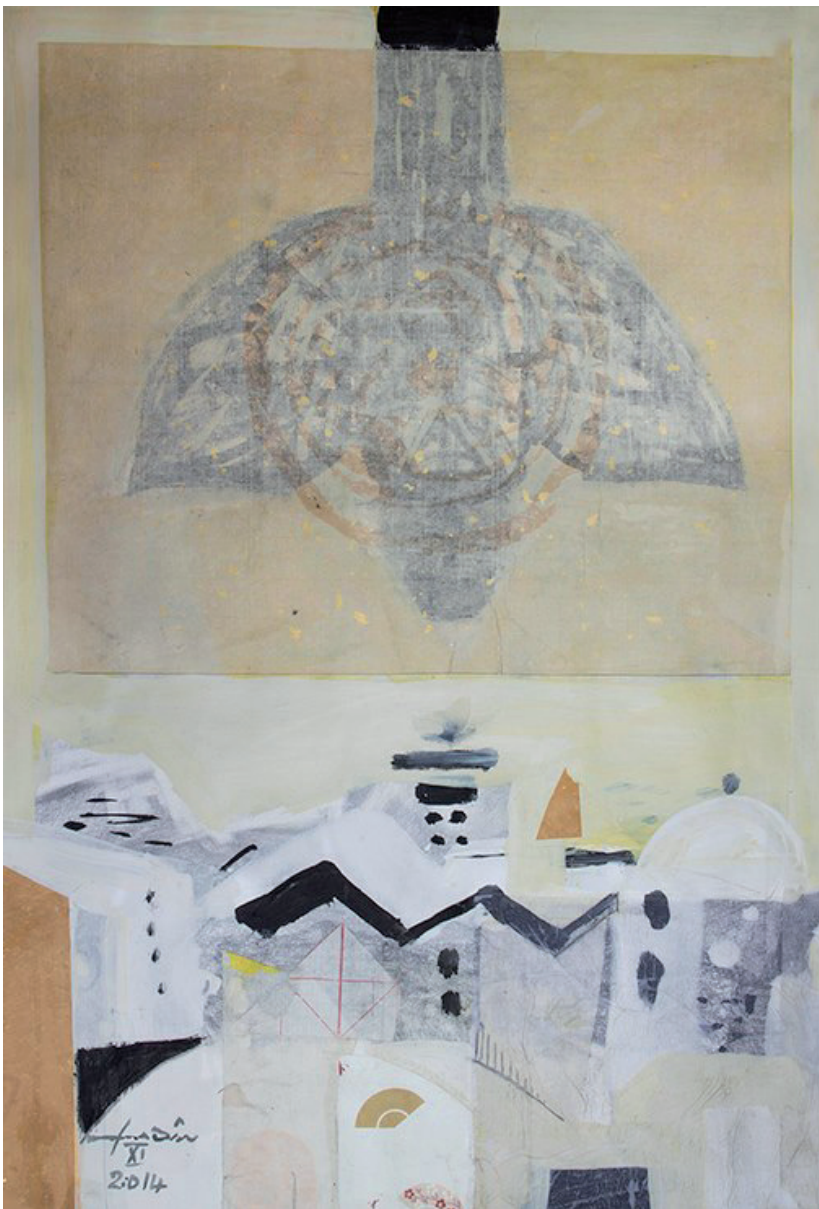
أي قول وأي كلام؟ إنّه الكلام الإلهي. فأشهر الآراء في تسمية علم الكلام بهذا الاسم هو الرأي القائل بأن التّسمية مرتبطة بمسألة خلق القرآن أو كلام الله. غير أن لعبارة "علم الكلام" معناها الاصطلاحي الخاص بها. لذا نجد الفارابي يعرف علم الكلام في كتابه إحصاء العلوم بالآتي "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرّة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقوال" (الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، ط: 1، ص: 86).

ولئن كانت مسألة خلق القرآن قد أثّرت في عهد المأمون العباسي، فإن نشوء الفرق الكلامية أقدم من ذلك بكثير. إذ أنّ الفرق الكلامية بدأت بالظهور مع الفتنة الكبرى التي كانت سبباً في اختلاف المسلمين في العقيدة. والفتنة الكبرى مصطلح يطلق على الصراعات السياسية والمواجهات العسكرية التي أعقبت قتل عثمان بن عفان سنة 35 هجرية. ويمكن أن نقول إن علم الكلام ظهر بشكله الحالي والواضح في العصر الأموي. ففي عهد الأمويين ظهر الجدل الفكري في أمور السياسة والدّين. وفي عصرهم ظهرت الفرق الكلامية الأولى كالشيعة والمرجئة والخوارج والقدريّة. ثم إنّه في عصرهم انتشر الإسلام ودخل لبلدان كثيرة كانت شعوبها تعتنق ديانات مختلفة كالمناوية

والمسيحيّة والمجوسية.. إلخ. يذكر أنتوني بلاك في كتابه الغرب والإسلام أن الاتصالات الفعلية بين المسلمين والأعاجم وإنجازاتهم الحضارية، إنّما حصلت في عهد بني أمية، أي في العهد الأوّل من الإسلام. وقد قرّب الأمويون شخصيات مسيحية كيوحنا الدّمشقي الذي رفعته الكنيسة إلى مرتبة القديسين. والجدير بالذكر هنا أن يوحنا الدّمشقي كان ينظر إلى الإسلام بوصفه عقيدة فلسفية ينبغي الرد عليها فلسفياً (أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 394، ص: 20، وقد وظف يوحنا الدّمشقي اللاهوت المسيحي في الردّ على الإسلام (انظر: زهدي جارا الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 25، ثم إنه فكّر في إحدى القضايا الكبرى التي اهتم بها علم الكلام الإسلامي ألا وهي مسألة حرية الإرادة الإنسانية).

وهكذا يظهر أن يوحنا الدّمشقي من خلال مناظراته الدينيّة مع المهرطقين المسيحيين ومع المسلمين كان له دور في تشكل الأفكار اللاهوتية الإسلامية، ذلك أنه كان يجادل المسلمين في عقيدتهم، ثم إن مسألة الأيقونات قد أثّرت في عصره، وقد عقد الإمبراطور قسطنطين الخامس مجعاً ضم أساقفة لندارس مسألة عقديّة في الدّين المسيحي وهي مسألة تكريم الأيقونات. ولا

إدوارد شهدة



فكرية لا تصل للعنف وللقتل، ففرقة المعتزلة نشأت إثر الخلاف الفكري بين واصل بن عطاء وحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة، وكذلك الكلام الأشعري نشأ بسبب خصومة فكرية بين الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي حول مسألة الصّلاح والأصلح (دائرة المعارف الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، المجلد الثالث، كتاب الشعب، ط: 1، ص: 432).

والم تأمل في مباحث علم الكلام العلمي يجدها قريبة جداً من موضوعات اللاهوت المسيحي. فإذا كان علم الكلام يهدف إلى

الدّفاع عن الإسلام من خلال الردّ على الفرق الضّالة من داخل الإسلام أو من خارجه، فإن المسيحيّة من خلال مباحث اللاهوت قد تطرّقت لنفس الأهداف. إذ نجد القديس أوغسطين في القرن الرابع ميلادي قد سعى إلى القضاء على الهرطقات المسيحية وعلى البدع المختلفة، ولهذا نقد بدعة المانوية التي فكّر فيها المسلمون أيضاً وقاموا بنقدها. ثم نقد أوغسطين بدعة الفلاغوسية المسيحية. والفلاغوسية هي عقيدة مسيحية انتشرت على يد الراهب يدعى فلاغبيوس. وهذه العقيدة لها رأي مخالف لرأي الكنيسة المسيحية حول موضوع الخطيئة. فقد كان فلاغبيوس يرى أن الإنسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد الدّيني (وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: مجموعة مترجمين. مكتبة الإنجلو المصرية، ط: 1963، ص: 74).

إن الباحث في اللاهوت المسيحي يجد أن هناك تشابهاً كبيراً بين عناوين الرسائل المسيحية في الردّ على المهرطقة وبين رسائل المتكلمين المسلمين. فلأوغسطين عناوين كتب مثل: أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين. وكتاب سفر التكوين رداً على المانويين. وعند المتكلمين أبواب من قبيل: الردّ على المجوس والمانوية والديسانية أو الردّ على من يقول بالاتحاد.. وغيرها من الردود الكلامية.

فإنّ هناك تشابه بين علم الكلام العلمي واللاهوت المسيحي من حيث الأهداف. لكن اللاهوت المسيحي أوسع من الكلام كما عرفه بعض المتكلمين المسلمين. إذ أن اللاهوت المسيحي، في جانبه الطبيعي Théologie naturelle ضم الفلسفة أيضاً ومازجها بالدّين. ونحن نجد أيضاً أن مسائل علم الكلام، خصوصاً مع المعتزلة، اختلطت بمسائل الفلسفة في العالم الإسلامي (ابن خلدون، المقدمة، المجلد الخامس، تحقيق: عبد السلام الشادي، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآدب، ط: 1، ص: 248). لكن الفلسفة الإسلامية برزت أكثر مع الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد الذين يصعب أن نصنّفهم كمكلمين، صحيح أن الكندي كان معتزلياً وابن سينا إسماعيلياً ولكنهما كانا على وعي تام بأن الفلسفة صناعة مستقلة بذاتها، صناعة تعتمد على

البرهان وليس على الجدل، بل إننا نجد بعض فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن رشد يقللون من شأن علم الكلام. ثم إن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم أدرج علم الكلام كعلم مستقل عن علم الإلهيات وباقي العلوم التي تدرس داخل الفلسفة كالمنطق والطبيعيات والطب.. إلخ، فميز بالتالي الكلام عن العلوم الفلسفية. فإذن رغم انتماءات بعض الفلاسفة المسلمين لبعض الفرق الكلامية المختلفة فإننا نجدهم يفكرون بشكل مستقل عن الكلام.

لكن تجب الإشارة هنا إلى أن الكثير من المواضيع الفلسفية التي فكر فيها فلاسفة الإسلام تقترب من المواضيع التي فكر فيها اللاهوتيون المسيحيون. فكلًا الفريقين اهتمتا بالمنطق الأرسطي، وبمفهوم السعادة الأخلاقي، وبموضوع الله.. وغيرها من المواضيع الفلسفية. إننا نلاحظ أن المسلمين استطاعوا أن يفصلوا بين علم الكلام والفلسفة، رغم وجود بعض الخلط أحياناً بين العلمين، في حين أن المسيحيين مزجوا بين اللاهوت والفلسفة ليتشكل عندهم مبحث الإلهيات بقسميه الطبيعي والاعتقادي Théologie révélee الذي يعرفه القديس أوغسطين بأنه: المجادلة بالمنطق أو المناقشة بشأن الألوهية. وقد استخدم أفلاطون في كتابه الجمهورية مصطلح الإلهيات اللاتيني بمعنى محادثة عن الله. ويعتقد علماء الإلهيات أن علمهم يساعد على فهم الدين والدفاع عنه وإضفاء المعقولية على العقائد الدينية.. إلخ. وهذا قريب مما يراه المتكلمون أيضاً، إلا أن اللاهوت المسيحي اهتم بالفلسفة أيضاً و ببعض مباحثها كالميتافيزيقا، ولهذا ظهر في أوروبا الكثير من الفلاسفة الذين كانوا لاهوتيين أمثال توما الأكويني وليبنيز وغيرهما.

خلاصة القول: يبدو لنا أن علم الكلام تأثر باللاهوت المسيحي في شقه المتعلق بالرد على الديانات الأخرى، أي في اللاهوت الاعتقادي، غير أنه لا يمكن أن نقول أن علم الكلام هو اللاهوت بصيغته الإسلامية، وذلك لاختلاف النشأة وأهداف العلمين. فعلم الكلام، كما قدمنا مع الفارابي، هو صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزبيف كل ما خالفها بالأقاويل. وأما اللاهوت المسيحي فهو يشترك مع

علم الكلام باعتباره صناعة لنصرة الآراء الدينية، إلا أنه أيضاً فلسفة مسيحية نظرت في مفاهيم أخلاقية وفي نظريات عقلية. يمكن أن نقول أن اللاهوت الإسلامي - إن صحت التسمية - ينبغي أن يضم علم الكلام والفلسفة الإسلامية ليكون مماثلاً لللاهوت المسيحي ومقابلاً له.

ولا يفوتنا هنا أن نسجل الملاحظة التالية وهي إغفال الكثير من الباحثين لتأثر المسلمين باللاهوت المسيحي، فغالباً ما يتم إرجاع نشأة علم الكلام إلى الفتنة الكبرى أو إلى المعتزلة. بل ونجد البعض يعتقد أن علم الكلام هو النتاج الخالص للمسلمين (علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دارالمعارف، ط:9، ص:54)، ولهذا نطرح هذا السؤال: ألا يكون الكلام نشأ على إثر المناظرات المسيحية الإسلامية خاصة وأن فرقة القدرية وهي من الفرق الكلامية الأولى ظهرت على إثر التأثير باللاهوت المسيحي كما يرى بعض الباحثين أمثال زهدي جارا الله؟«عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسي للمعتزلة، رؤية للنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 37، لعل البعض يرفض القول بتأثر المتكلمين المسلمين بغيرهم لأنه قول المستشرقين الذين يوظفون منهج التأثير والتأثر، ولكن ما العيب في هذا المنهج؟ إن كان حتى المسيحيون تأثروا بالإغريق وبفلسفتهم، مثلما تأثروا اليونانيون بالأفكار المشرقية المتعلقة بالتنجيم والحساب.. إلخ. نأتي الآن لموضوع فلسفة الدين بعد أن تناولنا موضوعي الكلام الإسلامي واللاهوت



إن فلسفة الدين لا تنطلق من الدين وليست مرتبطة به كالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية، ويمكن أن يتطرق لمواضيعها الملحد واللا ديني أيضاً



المسيحي. فما هو مبحث فلسفة الدين؟ إن فلسفة الدين مبحث فلسفي يُعرف بأنه التفكير الفلسفي في الأفكار الدينية. وحين نقول التفكير الفلسفي فنحن نقصد «العقل الاستشكال» التأمل. وهنا يتجلى الفرق بين فلسفة الدين واللاهوت وعلم الكلام. إذ أن علم الكلام واللاهوت يتأسسان على الفكر الديني الذي بدوره يقوم على مسلمّات، ويهدف إلى إثبات الحق. وإذا كان المتكلم أو اللاهوتي ينطلق من الدين ومسلمّاته، فإن الفيلسوف الديني، أي المشتغل في مبحث فلسفة الدين، ينطلق من العقل ومن الأسئلة. فضلاً عن أنه لا يدافع عن القضايا الدينية، وإنّما يتأملها.

إن فلسفة الدين لا تنطلق من الدين وليست مرتبطة به كالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية، ويمكن أن يتطرق لمواضيعها الملحد واللا ديني أيضاً. ومن هنا، كان يجب الانتباه لخصوصيات هذا المبحث، فلا يتم الخلط بينه وبين علم الكلام أو اللاهوت. صحيح أن بعض محاور فلسفة الدين تناولتها بالدراسة الفلسفة الإسلامية والمسيحية كموضوعي الخير والشرّ مثلاً، إلا أنه يبقى أن منهج تفكير الفيلسوف الديني مختلف عن مناهج اللاهوتيين والمتكلمين. ختاماً، هكذا نكون قد حاولنا أن نوضّح الفرق بين مباحث فكرية تقترب من بعضها كثيراً غير أنها لا تقابل بعضها. هذه المباحث هي: علم الكلام، اللاهوت، وفلسفة الدين. وإذا كان علم الكلام عند المسلمين واللاهوت عند المسيحيين قد كُتب فيهما مؤلفات كثيرة منذ ظهورهما وازدهارهما وتطوّرهما، فإن فلسفة الدين مبحث فلسفي جديد بدأ التفكير فيه بشكل كبير في العقود الأخيرة، خاصة بعد أن عرف العالم عودة للدين بمظاهره المختلفة: الروحية، الإرهابية، المؤسساتية.. إلخ، أو حتى من حيث التفكير فيه سلباً أو إيجاباً. ومع الأسف، فرغم أهمية مبحث فلسفة الدين، فإن هذا المبحث قليل الحضور في العالم العربي من حيث التأليف والدراسة والترجمة. ثم إن هناك من يخلط بينه وبين علم الكلام واللاهوت، فنأمل أن نكون في هذا المقال قد وفّقنا في تبين وتوضيح الفرق بين الكلام، اللاهوت، وفلسفة الدين.

كاتب من المغرب

تحرير العقل

الاصولية والحدثة وانفجار المجتمعات

يشتمل هذا الملف على حوارين أجرتهما "الجديد" مع مفكرين عربيين ينتميان إلى ما يمكن تسميته بفكر الحدثة، ويدافعان عن أطروحة التحديث وضروراته التاريخية لإحداث تحول في بنية المجتمعات ينقلها من عثرات تخلفها ومراوحتها في ماضوية موهومة، إلى الدنيا الجديدة.

الأول هو عزيز العظمة، من سوريا والثاني هو مراد وهبة من مصر وعلى الرغم من أنهما ينتميان إلى جيلين متعاقبين؛ جيل أواسط القرن الماضي، وجيل النصف الثاني من نفس القرن، إلا أنهما يشتركان في الهموم والقضايا ذاتها التي تشغل أصحاب فكرة التحديث في الثقافة العربية.

لا ينفصل خطاب عزيز العظمة اليوم، عن نهجه في التفكير، فقد سبق له أن حذر مرارا خلال العقدين الماضيين من هجوم ديني شامل على المنطقة العربية، حين قال "نحن نشهد هجوما عارما سياسيا واجتماعيا وثقافيا من قبل الإسلاميين، وهذا الهجوم هو الذي أدى إلى تصدر شعار العلمانية مساحة من مساحات الفعل الثقافي والاجتماعي. ولولا هذا الهجوم على منجزات التحديث ومنجزات الترقى التي حصلت لدينا في القرنين الأخيرين، لما رُفع شعار العلمانية".

ولا يبتعد مراد وهبة في خطابه عن التصور الذي يقدمه العظمة عن كارثية التطرف والغلو في الدين، وانفلات الجماعات الإسلامية وتحولها إلى العنف الأعمى متسلحة بالنص الديني وشروحه وتأويله. ولكن وهبة يبدو أميل إلى تقديم قراءة اجتماعية وثقافية تميل إلى اعتبار غياب الفلسفة سببا في انفلات الغرائز، وتحولها إلى وحش ديني.

وإلى جانب هذين الحوارين هناك بحث وضعه الكاتب نجيب جورج عوض أستاذ اللاهوت في الجامعات الأميركية، ويتمحور حول جانب أساسي من القضايا المطروحة في كلا الحوارين وعلى رأسها مسألة علمنة الدولة في المشرق العربي.

استنادا إلى هذين الحوارين تفتح "الجديد" باب الحوار والسجال مع الأفكار المطروحة فيهما، وتبدأ لهذا العدد بسجال مع الأفكار التي طرحها مراد وهبة في الحوار معه، ويشارك في السجال كل من أبوبكر العيادي، خلدون الشمعة، خطار أبودياب، وإبراهيم الجبين و"الجديد" تدعو الأقسام الفكرية العربية إلى المشاركة في هذا السجال، وكذلك في مساجلة كل من عزيز العظمة والذين ستظهر قراءاتهم لأفكاره من الأقسام الفكرية العربية في العدد المقبل من "الجديد" الذي ستفتتح به في سنتها الثانية.

قلم التحرير



عزيز العظمة

الصعود الأصولي

الأصولية والحادثة وانفجار المجتمعات

يعدّ المفكر السوري عزيز العظمة، من المثقفين العرب القلائل الذين انشغلوا كليا بقراءة الحركات الإسلامية ونقدها، ولم يتسامحوا يوما مع الاتجاهات التي أرادت الهيمنة على الحياة العامة من خلال بسط مظلة فكرية دينية، ترى كما يقول العظمة، أن لها الحق بحكم الناس وتسيير حاضريهم ومستقبلهم، وهو الذي رأى أن من الخطأ الحديث عن وجود إشكالية حول علاقة الإسلام بالديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية لا يمكن أن يُفكر بها بأسلوب ديني، وأن هذه الإشكالية افتعلها بعض المثقفين العرب الذين أصبحوا في نهاية المطاف بمثابة الرديف للدعاوى الأيديولوجية الإسلامية التي روجت لهذا الأمر.

في هذا الحوار، الذي تنشره الجديد مكرسة بحثها في ملف "تحرير العقل"، يتعمق عزيز العظمة في تحليل السؤال: كيف يفكر الأصوليون؟ ويوظف من أجل هذا الكثير من الشواهد التفصيلية، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والجغرافية، بعضها كان مشغولا عليه بعناية، والبعض الآخر، تنقصه الدقة، في رصد تكوّن تلك الذهنية التي تسمى "الإسلاموية"، ويعترف أننا في حاجة إلى لغة جديدة ما دمنا نتعامل مع ظواهر جديدة، لطالما اعتبرت وكأنها لا تستحق النظر، وكأنها مجرد انحرافات عن السويّة، مثل فشل الدولة، والفاعلين السياسيين والاجتماعيين خارج نطاق الدولة، وبروز وتوسع نفوذ الجهادية المتطرفة، من وقائع الجزائر منذ أكثر من عشرين عاما إلى وقائع أفغانستان والشيحان والصومال واليمن وشمال أفريقيا والزرقاء والكرك، وصولا إلى الرقة والموصل وأماكن أخرى. هناك ظواهر اجتماعية تُناظر الأخيرة هذه في خروجها على بنى النظام الدولية والقانونيّة وغيرها من البنى الرسميّة.

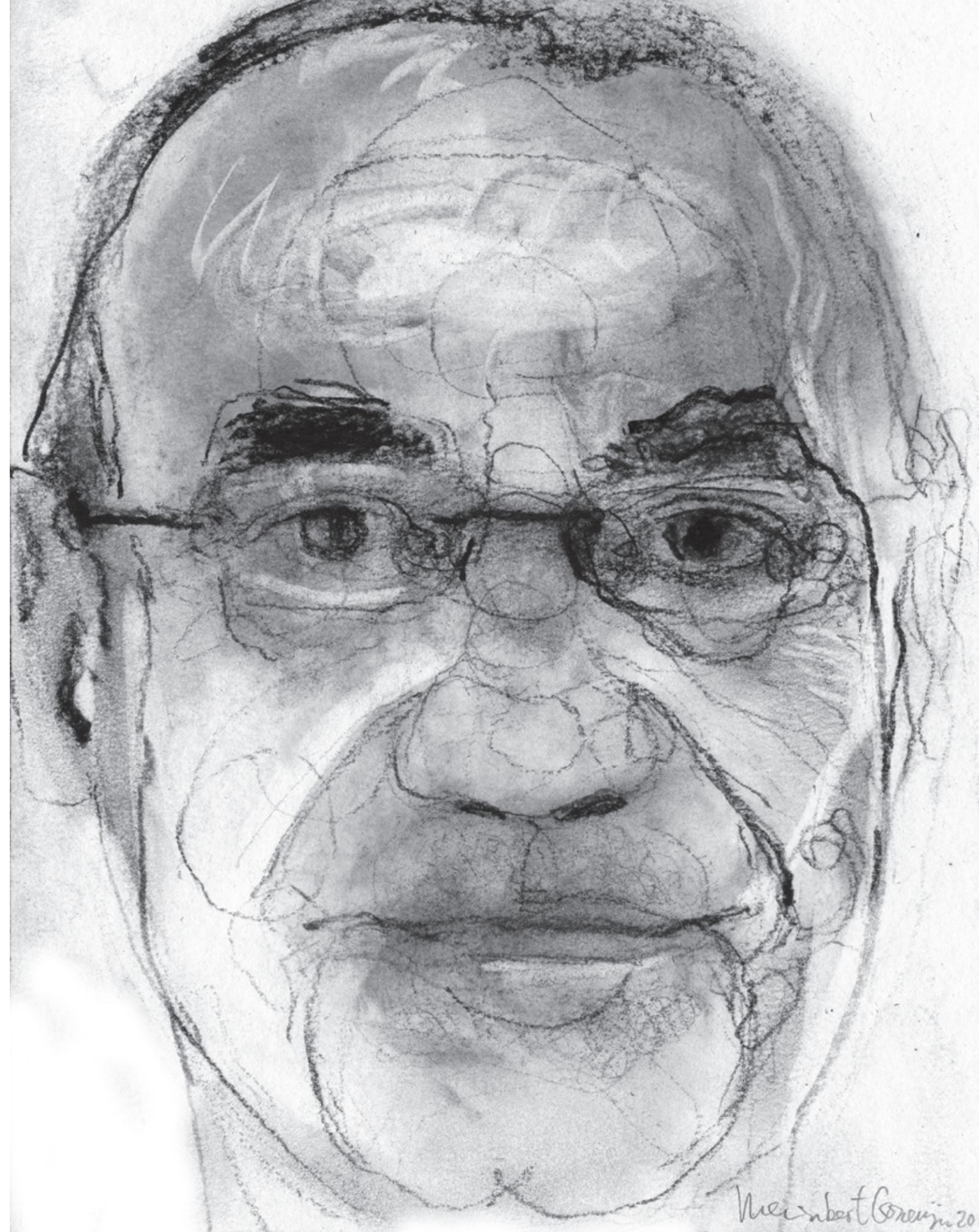
يقابل العظمة ما بين التطرف الإسلامي والآخر المسيحي، فيعتقد أن ما يماثل الفرق الدينية المشاكلة للجهادية الإسلامية، في كل مكان، تمرد تايبينغ في الصين مثلا (1850-1864) وإقامة مملكة تايبينغ المسيحانية السماوية على الأرض في نانجينغ، حيث مورست كل أشكال العنف ودرجاته (وتم الرد أيضا بشكل كامل من قبل أعدائهم الصينيين وكذلك الفرنسيين والبريطانيين، على أساس العين بالعين والسن بالسن)، ما خلف عشرين مليون قتيل. ويضرب العظمة مثلا آخر في جيش الرب بأوغاندا. معتبرا أنّ التربية على التوحش جزء لا يتجزأ من إعادة التنشئة الاجتماعية للفرق الخلاصية هذه، ولسيناريو الفتن والملاحم.

إن شكلا جديدا من الإسلام ما برح يطغى على الساحات العامة، ويلوث أيضا حتى بعضا من الفكر الإسلامي السمج والمنتفح، من خلال ما يطرحه من تشدد غير مسبوق وصل حدود التزمّت الكامل المؤسس على القراءة الحرفية للقرآن.

حوار كثيف يغامر فيه عزيز العظمة بالتنبؤ شبه اليقيني بالغد، حول الحروب المتعددة، الأهلية منها وغير الأهلية، التي تدور في المشرق العربي، ليخلص إلى أنه من غير المرجح أن تكون قصيرة، أو أن يظهر تحسّن أو استقرار في الفترة القريبة القادمة. والأسوأ هو تقوية الوضع الأصولي، وتفاقم العمليات الجارية على الأرض، في نهاية المطاف، فإن النتيجة ستعتمد على الفائزين. إذا كان هناك فائزون.

قلم التحرير

رغم أن الحوار قد انطلق أساسا من باعث لحظة مفصلية تعيشها المناطق المشرقية، وتحديدًا السوريّة منها، لحظة تشهد صعود كل أشكال الشياطين الأصولية، بيد أنه حوار نقدي ابتغى به عزيز العظمة تقديم قراءة تاريخية عمومية في درس تجليات الأصولية وركائنها العدمية وآفاقها المستقبلية. حوارٌ بمقدار ما يخاطب هذه اللحظة السوريّة من خلال تحليلها تاريخيا، بمقدار ما يمثل خطابا نقديا يتجاوزها إلى ما هو أعمّ، أي الأصولية مقروءة في فضائها التاريخي الواسع. والمثال السوريّ لهو اليوم أفصح مثال على هذا. ولأن الصعود الأصولي الإسلامي (بنسخه السنية والشيوعية) يتّسم بيباب يصعب القبض تماما على مفاصله والتنبؤ بمستقبله (طالما أنه صعود أصوليّ أخطبوطي، فإنّ، الحوار لكي يتغلب على ذلك، يحاول تحليل العمليات التاريخية، بقدر ما أمكن، لهذا الصعود، هكذا، فإنه يناقش مسائل: كيف ارتبطت العوامل المادية، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فضلا عن الشروط المحلية والتغيرات السياسية الدولية،



بريشة الفنان مينبرت جوزفين فان سوست
Meinbert Gozewijn van Soest

بتحويل الأصولية من شرطها «الهامشي» إلى فضاء «المركز»، الفضاء الذي تعيش الأصولية في كنفه اليوم؟ كيف يمكن لمخلوقات عدميّة أصوليّة نبتت في جغرافية اللامكان أن تحوز على المكان كله؟ ما هي الشروط الثقافية والدينية التي يمكن الحديث عنها في ظل هذا الصعود؟ ثم، كيف تمكن الإجابة عن الإشكاليات الطائفية المرتبطة به؟ وأخيرا، وليس آخرا، ما هو دور السياسات الدولية والإقليمية (بل وحتى السياسات الثقافية، سواء الدولية أم حتى السورية منها، بالدفع قدما بصعود الأصولية؟ كيف تمكن قراءة الأصولية في ظل شرط لحظة «الربيع»، أو كما أطلق عليها هكذا؟

مثل هذه الأسئلة، وغيرها، هي ما يحاول عزيز العظمة الإجابة عنها تاريخيا: صعودُ الأصولية مُمثّلا بلحظته السوريّة والمشرقيّة.

الصعود الأصولي

أنت غني عن التعريف؛ فاسمك وجهودك النقدية والتاريخية تشهد على ذلك. لكنّ اسمح لي أن أقدم تهاني على صدور كتابك الأخير «The Emergence of Islam in LateAntiquity, Allah And His People, Cambridge University Press, 2014»، والذي يأتي في ظل فوضى نقدية ودرسية هائلة تشهدها ميادين الدراسات الإسلامية، وتحديدًا في مسألة صعود الإسلام. ورغم الرغبة الشديدة التي تنتابني في الحديث عن هذا الكتاب القيم، إلا أنه بسبب ضغط اللحظة التاريخية التي تمرّ بها بلاد المشرق، وعلى رأسها سوريا، فإنني أحب الإفادة منك ومن خبرتك في تحليلك التاريخي في الحديث عما تشهده هذه البلدان حيال ظاهرة «الصعود الأصولي».

ربما أدركُ قليلا التعقيدات الدينية والسياسية والاجتماعية حيال هذه المسألة، لكن وبسبب هذه التعقيدات، فإنه لدي همّ نقدي هو أن أبدأ بتحديد ما الذي تراه في مفهوم «الصعود الأصولي». بداية، سأحاول توسيع نطاق الحوار قليلا، ثم نأتي تدريجيا إلى إشكالنا الأساسي في تناول الأصولية والجدل مع الأحداث الجارية. اسمح لي أن أبدأ معك:

«إله فقط بإمكانه إنقاذنا الآن. هذه الصرخة كان مارتن هايدغر قد أطلقها مرة. ورغم أنني أقدر ربما نفورك منها، أو من أشباهها، إلا أنها صرخة ما بعد الحداثة، صرخة عدميّة، صرخة نبي كبير من أنبيائها. اليوم أستذكرها بغية غايتين: الأولى، في سبيل إثارة بداية الحوار؛ حيث أطلقت في مراحل منتصف القرن العشرين، أي في الوقت الذي بدأت فيه الأصوات تعلو معلنة فشل مشروع الحداثة في مقابل صعود الظاهرة الدينية شرقا وغربا، الصعود الذي عبّر عنه لاحقا في استحقاقات ما بعد الثورة الإيرانية، حكم رجال الدين، ثم ما جرّته مسيحة الأصولية في التسعينات، إلى عمليات سبتمبر، ومن ثمة ما شهدته العراق، وصولا إلى ما تشهده اليوم مناطق المشرق، رغم أنف ما

يسمى بـ«الربيع». وبالفعل، فقد كان المدّ الأصولي خير تعبير، عند تلك الأصوات، وأكبر عنوان على فشل الحداثة. الثانية، أستذكر جملة هايدغر وأنا اليوم أقرأ جملا تقول إنّ «الربّ قد عاد إلى الشرق الأوسط»، هذا حسب بول دانهار Danahar, Paul رغم اختلاف السياقات التاريخية والمفهومات. إلا أنها، مرة أخرى، جملٌ تصعد في ظل هذا المدّ الأصولي الكاسح في البلاد الإسلامية. حيال مثل هذه الجمل، وغيرها التي تنتشر في هذه الأيام على نطاق واسع، كيف تقيّمها في ظل المدّ الأصولي؟

العظمة: إنه لنذير شؤم أن نبدأ الحوار مع هايدغر، على الأقل إذا كنا نسعى إلى الوضوح، لا الإبهام، فيما يتعلق بالقضايا ذات الأهمية. ربما قد نتحدث عن هايدغر في وقت لاحق إن أردت؛ لكن الآن، دعنا نحاول ونفكر سوية على نحو خلاق بطريقة قد تساعدنا على فهم الأحداث الجارية في سوريا، في سياقها الأوسع، وهذا ما يدعو إلى تفكير جديد بدلا من استخدام مفاهيم وقضايا مثل الحداثة والتحديث وانتقام مختلف الآلهة والمصائر والمنايا في اللعب معنا واللعب بنا. إننا بحاجة إلى لغة مناسبة. لكن دعني أقول في البداية إنّ المفاهيم الأقدم في هذا هي باللغة الأهمية، ومقاصدها كذلك مهمة وحاسمة، وينبغي أن نعود إليها في مرحلة ما، ليس أقلها، دحض الأطروحات الشائعة حول فشل التحديث والحداثة. إنه طرحٌ سهلٌ، ومناسب وممالي للعقول الكسولة أو العقول التي تبتغي ذلك عن قصد (وهناك أسباب كثيرة لسوء الإدراك المتعمد هذا بين المثقفين العرب من دون التقليل من أهمية الكسل الصرف والبسيط، إنه تبسيط شديد فظيع، وهو ببساطة خاطئ تماما وتمثيلٌ زائف لهذه المسألة. هكذا أيضا مسألة «عودة» الدين؛ فإنها لا تصمد أمام النظر والتحريّ، لكنّ يتم إعادة اختراعها بطرق مبتكرة، وخاصة بين المسلمين.

لغة جديدة
إننا بحاجة إلى لغة جديدة طالما أننا نتعامل الآن مع ظواهر جديدة، ظواهر اعتبرت وكأنها لا تستحق النظر، وكأنها مجرد انحرافات عن السويّة، مثل فشل الدولة، والفاعلين السياسيين والاجتماعيين خارج نطاق الدولة، وبروز وتوسع نفوذ الجهادية المتطرفة، من الجزائر منذ أكثر من عشرين عاما إلى أفغانستان والشيشان والصومال واليمن وشمال أفريقيا والزرقاء والكرك، إلى الرقة والموصل وأماكن أخرى. هناك ظواهر اجتماعية تُناظرُ الأخيرة هذه في خروجها على بنى الانتظام الدولتيّة والقانونيّة وغيرها من البنى الرسميّة، وبالتالي استعصاؤها على المسارات التحليليّة المعتادة والمبتناة على افتراض التنظيم والتأسيس الرسميّين: ظواهر مثل عصابات المخدرات في كولومبيا

أو الجيوش الميليشياويّة في وسط أفريقيا (حول مناطق الثروات المعدنية في الكونغو وغيرها، وفي غربها حتّى زمن قريب، وفي المثلث الذهبي في جنوب شرق آسيا، حيث نجد حركات لا تزال وقائمة على تجارة المخدرات نشطة ومتماسكة كانت قدرعتها وكالة الاستخبارات المركزية سي أي إيه من الستينات في لونغ تينغ في شمال لاوس. إنّ العديد من هذه الجماعات (وربما كلها)، بما في ذلك الجماعات الإسلامية، لها أو كان لها اتصال مع السي أي إيه، أو على الأقل بعض الأجهزة السرية الأخرى التي عملت بمثابة داعم أساسي ولوجيستي لها. لكل فاعليات هذه الجماعات أسس اقتصاديّة واضحة وأساسية.

بعبارة أخرى، لدينا ظواهر نتجت عن وضع حيث «اللازمي» (الاقتصاد غير الرسمي أو «الأسود»، من خلال شبكات المافيات، أو السياسات اللا-دستورية ذات الوزن الغالب للأجهزة الأمنية- لكن أيضا، ولا ينبغي علينا أن ننسى هذا، العديد من المظاهر الراهنة للأسواق المالية-الخارجة على القانون ولكن المتمتعة بحماية سياسية، من أنشطة صناديق التحوط والاقتصاد الافتراضي والتجارة الإلكترونية السريعة جدا في الأسهم والأموال، يتطلب منا اليوم اهتماما أكبر من «الرسمي»، مع نتائج أكيدة لفهم العلاقة بين النظام القانوني الرسمي والأساليب والبنى غير الرسمية من التنظيم. وعلى نحو متلازم، لدينا أوضاع غدت فيها نسب وتوازنات الأهمية النسبية للمركزي والهامشي مشوشة: إنه وضع الانكماش البينّ لعناصر وأدوات الترابط والتكامل المركزي (سواء أكان ذلك جغرافيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا

أو سياسيا)، وتوسع مدى الهوامش بكافة معانيها وانقلاب بعضها على المركز مشكلة ترتيبات جديدة وانقلابا نوعيا في الأوضاع التي كنّا قد اعتدنا عليها وتدرّبنا على النظر فيها. وفي مسام انحسار النظم الدولتيّة وغيرها، تقوم نظم تدير التوحّش انطلاقا من بقايا النظم السابقة الجغرافية والبشريّة والعمرانيّة والبترولية والمنجمية.

إنّ أوجه التشابه بين الحالات التي ذكرتها (وسوف أنخي جانبا حاليا الأيديولوجية، فهي مهمة وعديدة، وقد نظر إليها بازدراء من قبل المراقبين، تم اعتبارها على أنها مجرّد حالات غير سويّة ملوّهة الإجرام والانحراف، ولم تؤخذ على محمل الجد بما فيه الكفاية، ولم يتم التعامل معها بأدوات ولغة ملائمة لفهمها. فإن المشترك بينها هو، أولا، أنها حركات تعيد إنتاج نفسها وتستمر في أوضاع تناحريّة. وأثّها ظواهر بنويّة مرافقة لضمور أو تهتّك أو للانهايار الكارثي لبنى وميكانيزمات ضبط وتماسك سابقة عليها باستخدام مادّة هذه البنى السابقة الاقتصادية والبشريّة. كما أنها تشترك (وهذا مهم للغاية) بميزة أنها تأتي من اللامكان. ما حدث في شرق سوريا في الأشهر الأخيرة كان تماماً غير متوقع ومن غير المرجح على الإطلاق: هكذا، فقد أصبح غير المحتمل وما

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

كان عصيّاً على التصور، من يوم إلى آخر، أمراً واقعاً. هذا تصور للأمر يؤكده تنظيم داعش الذي له خاصية الكابوس- وغالباً ما يبقى الكوايبس الفهم وبشكل آخر تتحداه، لهذا يحتاج المرء أن يبقى متنزلاً في مثل هذه الأوضاع. إن لداعش علاقة غريبة مع المكان، كما يفهم عموماً: أي المكان بكونه ليس مجرد إحداثيات خطوط طول وعرض، أو مجرد اسم، ولكن المكان بها هو نظام مستديم من العمران ومن البشر والحجر ضمن شبكة من الأماكن المرتبط معه. وفي المقابل، ليست هذه الحركة مجرد جيوب متّصلة فحسب، أخذت غالباً بالعنوة، بل هي تنشأ من اللامكان وتصدر عنه، هذا رغم أنها حينما تتشكل تقوم ببناء علاقات محلية، وهي علاقات، بحكم طبيعة الأشياء، هشة وغير مستقرة؛ وهذا يعود، ليس أقله، بسبب أن هؤلاء الدواعش آتون من اللامكان - للعراق بهذا الاعتبار، بالمناسبة، وضع آخر.

لقد قدّم بعض زعماء الرقة (وأمكنة أخرى، البيعة، وفاوضا بشأن المصالح والامتيازات مع إبراهيم السامرائي البغدادي الهاشمي الحسيني وممثليه، وهو في الواقع إبراهيم عواد الذي قدّم من اللامكان، رغم عراقيته: طالب متوسط في التجويد القرآني وإمام مسجد، كان يلعب كرة القدم في الشارع، قد دُفع وزُعيّ من قبل أبي مصعب الزرقاوي الذي جاء هو نفسه أيضاً من اللامكان؛ أي من سياق الهوامش المضاعفة المتضافرة والمتشابكة مع «مكان» آخر هو شبكات غير منظورة للبعث العراقي وأخري متبقيّة من أزمنة أخرى هي العشائر المستعيدة الروح. كان على الزعماء المحليين المتبقّين أو الجدد أو المتجدّدين في سوريا التفاوض مع أبي عمر الشيشاني وهو كذلك شخص من اللامكان: هو في الواقع طرخان باترشفيلي، جورجي المولد والجنسية، خدم في الجيش الجورجي، ومن عائلة مسيحية قد يكون لها أصول إسلامية. وهذا إضافة إلى تونسيين ولبيين وبلجيكيين وأستراليين وسعوديين، وهلم جزاً. نقول هذا، رغم أن كل هذه الترتيبات والتحالفات المحلية هي، في طبيعتها، غير مستقرة على نحو شديد، وليس أقل من ذلك لأنها علاقة بين مكان مستقر واللامكان: اللامكان بمعنى نبذ المنشأ وإعادة تشكيل الذات ثم اللامكان، أي المكان الخيالي والافتراضي (دابق، الشام، القسطنطينية، رومية في خطاب داعش، على نحو يضارع هذه الذات الجديدة. واللامكان بمعنى الخروج عن كل الأزمنة التاريخية و الخروج عليها.

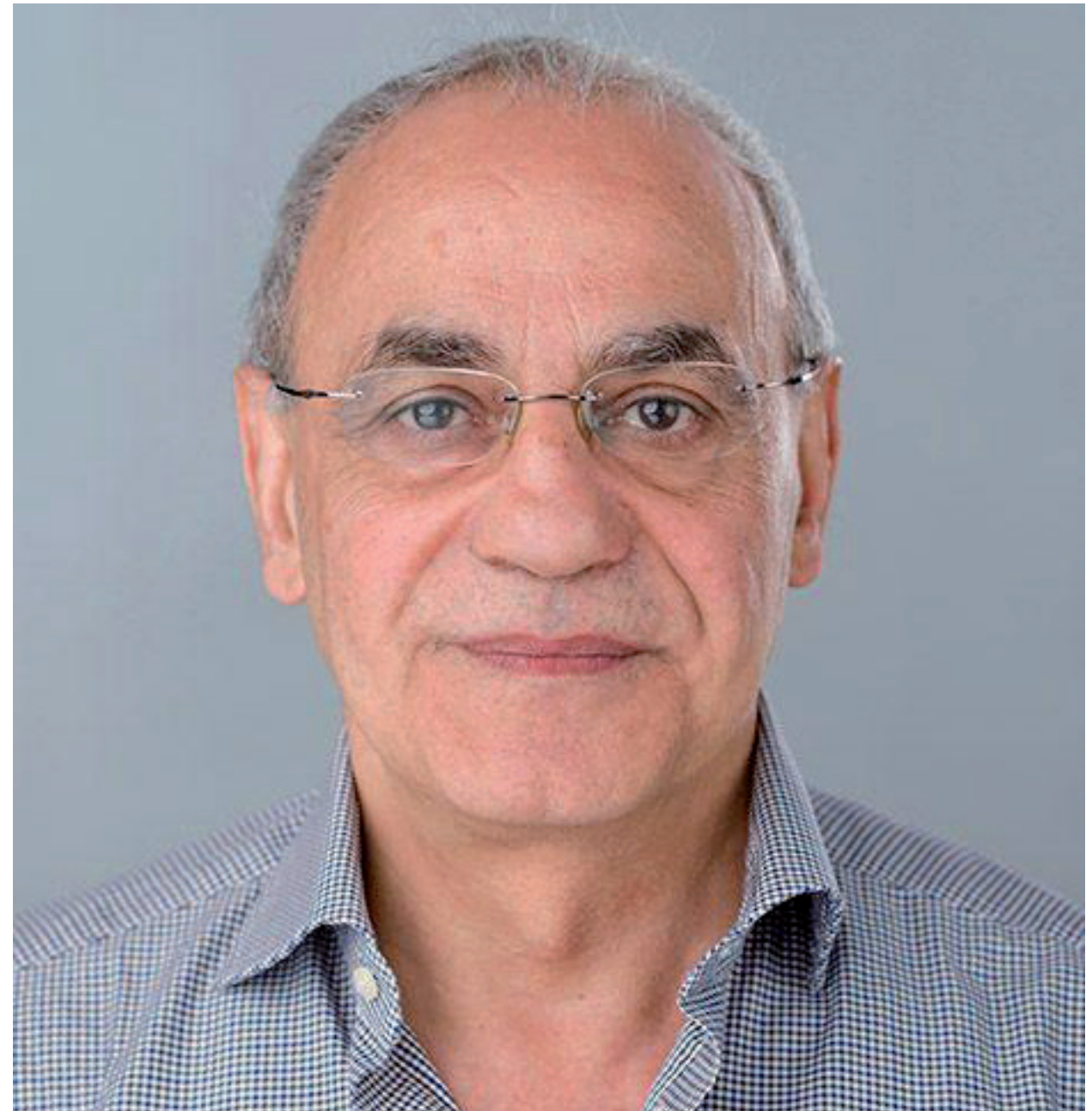
علاقات هشة و غير مستقرة
هذا إذا لم تولّد داعش وما شاكلها من داخل الحركات الجهادية عناصر داخلية للاستمرارية والتجذّر ومن المقدرة على الاستنساخ الذاتي محلّيّاً: غالباً المال والأسلحة والانضباط ومناطق فارغة لحكمها، شريطة أن يتاح مستمر من الزمن كافٍ للاستقرار على وتائر وممارسات قابلة للاستنساخ ثمّ الاستقرار لدى قطاعات محوريّة



أول من قام باستلال نظرية سياسية ونموذج سياسي من القرآن بشكل منهجي كان سيد قطب، وإن أول من بنى نظرية شاملة ومتكاملة في السياسة كان الأسقف بوسّويه Bossuet (المتوفّي عام 1704)، واعظ الملك لويس الرابع عشر

عشر





من المحكومين أو للاستقرار باعتباره نسقاً لهيمنة وإدارة للفوضى. لدى الحركات الجهادية (وهذا واضح جداً في سوريا) انشقاقات مستمرة وصعود وهبوط لحركات، مثل انشقاق «أحرار الشام» في ريف دير الزور والاندماج مع داعش ومثل التداخل المنظور في مخيم اليرموك في نيسان 2015، ثم الاندماجات والتحالفات في ربيع 2015. دعنا لا ننسى أنَّ البيعة تاريخياً وفي استخدامها الحالي من قبل داعش أو عائلة الأسد أو السعوديين، هي إشارة على الخضوع وليس الشراكة. وهذا قد ينشأ عن ائقاء الشر، أو لغياب سلطة أخرى، أو بالتواطؤ، كما شاهدنا في الموصل وجبل سنجار، حيث انتهز بعض السكان هذه الفرصة لسلب الأملاك والبضائع والأراضي العائدة لجيرانهم. إنني أذكر كل هذا لأقول إنَّ داعش ليس لديها على نحو كبير بيئة حاضنة بقدر ما لديها بيئة غير ممانعة وفي بعض الأحيان

متواطئة. وعلاوة على ذلك، المهم أنَّ لا ننسى أنَّ شرق سوريا قد تصخر سكانياً نتيجةً لتطورين اثنين في السنوات الأخيرة: الأزمة الزراعية، ومن ثمة، بالطبع، العنف الذي حلَّ منذ سنة 2011 والذي ربما كان قد آزر وعورة الطباع في بعض البوادي والأرياف، وأخرجها من غُحُلها. وأخيراً، إننا بحاجة إلى أن نتذكر أنَّ داعش، رغم اندماجها مع الطائفية في بعض الأوساط وفي ظل ظروف معينة لا سيما في بعض أجزاء من العراق، فإنها لا تسلب وتقتل وتسرق وتهجر وتطرد المسيحيين والشيعة فحسب، بل إنها تقوم بمثل هذه الشناعات ضد السُنة من غير الموالين أيضاً. وفي الواقع، إنَّ العشائر التي قدمت البيعة في أجزاء من سوريا تعي تماماً هذا الأمر. وبالرغم من قدوم هذه الجيوش الخاصة من اللامكان. في العالم العربي كما أيضاً في لاوس أو الكونغو أو كولومبيا، فإنها قد نجحت

بدرجات متفاوتة في الاستمرار والدفاع عن الجيوب والمناطق التي استقطعتها. لدى البعض منها طموحات أيديولوجية في جعل هذه الأراضي يوتوبية، حيث تحاول تحويل الأراضي التي تسيطر عليها من لامكان إلى مكان يوتوبي قادم هكذا، نجد أنَّ داعش وما ناظرها تريد خلق أطفال مجاهدين متطبعين بالقتل وكذلك استيراد مقاتلين، فضلاً عن مجاهدات النكاح، وإعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية والسلوك الشخصي، بل الدين الإسلامي على صورة غريبة غير مألوقة، مع جرعة قصوى من السُمية التي تحملها جميع الأديان التوحيدية، في صراع دائم مع العالم الخارجي المائل أبداً كنقيض ترسم بموجه صورة الذات. إنهم يتوسلون ويستندون إلى مفهوم وحشي للهوية، وهو مزيج من طائفية محلية حادة ممزجة مع جيل في سوريا والعراق لم يشهد إلا القليل مما ابتعد عن الوحشية والبؤس.

هم يستندون أيضاً في الخطاب والتعبئة إلى نتائج التعددية الثقافية الأوروبية، وهي تمثل تصوراً عن الذات باعتبارها متفردة ومتوحدة ومستوحشة، على نحو جمعي. ومعظم تلك التنظيمات تجعل من أفرادها، ومنهم الأطفال أيضاً، متوحشين على نحو كامل ومقصود، وذلك من أجل زيادة التماسك الداخلي والتأكيد على التمايز النوعي بل الجوهري وحدة الانفصال عن الخارج. لقد ظهر هؤلاء ذوو الهوى الإسلامي مع مسرح سياسي مغرق في الإغراب، شاهد على خيال محدود مشدود نحو بورنوغرافيا دموية. كما أنهم يعملون على إعادة التنشئة الاجتماعية للأعضاء كلياً وذلك على صورة تسمح بتفكيك الهيئة الاجتماعية والروابط الاجتماعية السابقة على الانتماء لهذه الجماعات، وتفكيك الشخصية الفردية ودمجها في كتلة من الغوغاء لا حدود لمطالبتها: إنه انتقال من الإنساني إلى الوحشي لتحقيق الكمال. نجد دوماً في سياق هذا الضرب من التنشئة الإسلامية المستأنفة سلوكيات تنبئ فيها الفظاظ أو قلة الأدب على أنهما من باب الالتزام بالواجب الديني: الزجر و التدخل في شؤون الآخرين، مثلاً، أو التمتع عن مصافحة الأفراد من الجنس الآخر. وهذا ما يماثل الفرق الدينية المشاكلة للجهادية الإسلامية في كل مكان: لقد أقام تمرد تايبينغ في الصين مثلاً (1850-1864) مملكة تايبينغ المسيحانية السماوية على الأرض في نانجينغ، حيث مورست كل أشكال ودرجات العنف (وتم الردّ ذلك أيضاً بشكل كامل من قبل أعدائهم الصينيين وكذلك الفرنسيين والبريطانيين، على أساس العين بالعين والسن بالسن)، مما خلفَ عشرين مليون قتيل. مثال آخر هو جيش الرب في أوغاندا. إنَّ التربية على التوحش جزء لا يتجزأ من إعادة التنشئة الاجتماعية للفرق الخلاصية هذه ولسيناريو الفتن والملاحم. دعنا نؤكد أيضاً على أن كل هذه الحركات هي كذلك مشاريع اقتصادية وأرباب عمل على نطاق واسع. كل أولئك، من حركات خلاصية وغيرها

ممن نتكلم عنه، يعملون على السيطرة على الموارد الاقتصادية الضخمة: النفط والآثار والصوافي والغنائم والرسوم على البضائع والأفراد (ما يسمى بالجزية والزكاة) في سوريا، والمخدرات في كولومبيا ولاوس، الذهب والماس والمعادن النادرة الثمينة (التي تعتمد عليها الهواتف المحمولة) في الكونغو ورواندا، هذا إضافة إلى الخوة والغنيمة والفدية، وبالطبع الدعم المالي الخارجي ذا الدوافع السياسية.

سياسات مافيوية عالمية

ولهذا حقاً، فإنَّ اعتبار هذه المجموعات تحت عنوان الانحراف أو الشواذ ليس كافياً أبداً لفهمها؛ كلّها عصابات نهب و قطاع طرق، ولكن العبارة المختصرة هذه لا تقربها من ملكة الفهم. إنَّ هذه الآن تمثل ثوابت بنيوية لنظام عالمي ناشئ، وتحتاج لأن تدرس على هذه الصورة، لا على أنها انحرافات. كذلك أيضاً التحولات الجارية نتيجة للتحولات والتبادلات الاقتصادية الدولية، التي تعتبر عموماً انحرافات، وتخضع في كثير من الأحيان إلى محاكمة أخلاقية بدلاً من أن تدرس تحليلياً على نحو سليم: الاقتصادات المافيوية والسياسات والاقتصادات السوداء والسياسات المفترسة للبنوك والمؤسسات المالية وبعض أجهزة الدولة، فضلاً عن الأموال الافتراضية التي يتم إنشاؤها وإعادة تدويرها تباعاً في ثوان معدودة، والسمات الأخرى للرأسمالية المتأخرة بعد سنة 1989 التي تحررت من تحديات النماذج الاشتراكية البديلة. لدينا أيضاً تشط داخلي اجتماعي-اقتصادي

وفي مستويات أخرى، لجميع المجتمعات دون استثناء، وبروز سمات العالم الثالث في أجزاء كثيرة من العالم الأول، ولدينا كذلك سياسات الهوية، بما في ذلك النزاعات الأهلية (العرقية والطائفية والدينية) التي تحل محل الأسس الأخرى لبناء الأنظمة السياسية، وغالباً في تلازم مع سياسات التشاركية القائمة على أساس المحاصصة. وينبغي على المرء ألا تقوته الإشارة إلى التحولات في وظائف الدولة، خصوصاً منذ 1989: أي النزعة في تقليص وظائفها التمدينية ووظائف الهيمنة، وخصخصتها لصالح بعض الجماعات في كثير من الحالات (كما هو الحال مثل سوريا). لدينا هنا حقيقة وهي أنَّ الديمقراطية الليبرالية ليست حقاً تعويذة تحتوي حلاً شاملاً لجميع المشاكل، ومن المرجح بقاؤها في مناطق معينة من العالم فقط. وبالطبع، لدينا ظواهر ثقافية مثل ما بعد الحداثة والتي تشكل رديفاً أيديولوجياً لهذه التحولات النكوصية العالمية، ذلك أنها تجذّر تمثّل بعض النخب الثقافية في البلدان المتخلفة لدونية أمهم واستعصاء الترقّي عليها.

وهذا يعيدني إلى أب كنيسة ما بعد الحداثة، مارتن هايدغر: نحن بحاجة إلى تطوير لغة كافية لفهم الظواهر الجديدة، وعدم استحضار وحي الألفاظ المنتفخة. لا ينبغي على المرء

داعش، وعلى الرغم من اندماجها مع الطائفية

في بعض الأوساط وفي

ظل ظروف معينة (لا

سيما في بعض أجزاء

من العراق) إلا أنها لا

تسلب وتقتل وتسرق

وتهجر وتطرد المسيحيين

والشيعة فحسب، بل

إنها تقوم بمثل هذه

الشناعات ضد السنة من

غير الموالين أيضا



اتخاذ الطريق السهل في افتراض أنَّ كل ما يحدث لنا نحن العرب هو أمر حتمي، وناتج عن تخلفنا الخلقي، وغير ذلك مما يمكن استنتاجه من قَدَرِيَّة هابيدغر وفكر ما بعد الحداثة، وهو في جوهره نعي على الحداثة وانتصار لما قبلها. ولكن هذا لا يعني أنه لا ينبغي أن نتناول أسئلة الحداثة، والقومية وبناء الدولة، والعودة المزعومة للدين، والإسلامية (ودعنا لا ننسى دور المؤسسات الدولية التابعة للإخوان، بما فيها الإعلام، التي ساعدت على صعود المزاج الذي نجده في داعش، فضلاً عن سؤال الدولة، ومجموعة كبيرة أخرى من المسائل. صحيح أن ثنائية التخلف/الحداثة قد تعرضت إلى انتقادات أساسية. ولكنني أرى أنها ما أصابت، وأنها سجالية في الأساس رامية الانتصار للفوات، وأن المقدرة التحليلية والمفهومية الكامنة في هذه الثنائية لم تستهلك، مع الاعتراف بان استخدامها على نحو فجّ أمر شائع ومستسهل.

مفهوم الأصولية

نقاط كثيرة، ربما كل واحدة منها بحاجة إلى تفسير وتفصيل منهاجي لوحدها لغاية الدرس، رغم ارتباطها، بعضها ببعض، في ظل الظاهرة الأصولية وصعودها. وطالما أنك رسمت هذه الصورة الواسعة (في سمات صعود الحركات الجهادية، في أسبابها المادية والدولية، في السياقات الكبرى، وحتى داخل حدود الدول التي تصعد منها، مثل سوريا.. الخ)، هل من الممكن أن نحدد النقاط أكثر، علّنا نعود إلى الظاهرة الجهادية، تحديداً، التي تغزو سوريا اليوم بكثافة كبرى أكثر من أي وقت مضى؟ ما الذي يمكن أن نقرأه من مفهوم «الأصولية» نفسه إذن، وبخاصة في ظل التخبط الكبير الذي يُستخدم به عالمياً ومحلياً؟

العظمة: يشكل سؤالك هذا فرصة جيدة

يمكن من خلالها الانتقال من العام إلى الخاص. وهو أيضاً يمثل فرصة لإعادة الارتباط مع عالم أكثر ألفةً وقيمةً، وحامل للتاريخ، من تلك الجيوش الخاصة التي تحمل جيشاً غريباً بالمكان، وللتنظر كذلك في الترابط بين هذين العالمين. إنَّ هذا العالم الأكثر ألفةً هو أيضاً ذاك الذي يحوّل عنه انتباهنا لانشغالنا بعظائم الأمور المداهمة لنا: عالم التقدم، عالم للمواطنين المسيحيين، عالم القضية الفلسطينية، عالم المجازر الإسرائيلية المستجد في غزة. الحاصل ليس فقط تحويل الانتباه عن أمور الوطن والتقدم، ولكن أيضاً إنَّ أهوال الدواعش والنظام السوري مجتمعةً تنادينا بإلحاح، ناهيك عن طمس الإحساس والتمسحة تجاه مستوى من العنف تجاه الأفراد والمجتمعات والممتلكات أصبح بمثابة الحوادث اليومية العادية. كل هذا بغض النظر تماماً عن موقف أي شخص تجاه حماس والتشكيلات الإخوانية

الأخرى وتفرعاتهم التي أخذت غزّة كلها رهينة، كما فعل حزب الله بلبنان، يقايضون خطاب النصر المنقّ وبادي الوهن اليوم بمديح الدمار على حساب الآلاف والآلاف من الأرواح. ما هي الأصولية؟ لقد اكتسبت هذه اللفظة معنً اصطلاحياً يشير إلى أشخاص أو جماعات أو أمزجة وأهواء تنطوي على مفارقات تاريخية وتستند إليها، وتُسَلَّم بدايات وتفترض بدايات كاملة وناجزة (في معظم الأحيان على نحو خيالي) لجماعية معينة، أي الأمة في كلا المعنيين: الأمة الوطنية والجماعة الدينية (اشتراك في المعنى يقود إلى غموض عام وتشوش أو ازدواجية في العربية) أو الطائفة أو أي شيء يُتخذ على أنه جماعة طبيعية ما قبل سياسية. تتم مناقضة صورة هذا العصر الذهبي بصورة حاضر فاسد منحنط جاهلي. وأخيراً، إن القيام بمحاولة لإعادة تكوين الحاضر على صورة العصر الذهبي واستئناف البدء السمة المميزة لهذه الأصولية. تكمن المفارقة التاريخية في افتراض أنّه يمكن الرجوع بالزمان إلى الوراء، وأنَّ التغير الذي حدث على امتداد أكثر من ألف سنة هو وهم أو على الأقل قابل للرد وللدرجة إلى الوراء. وليس من قبيل الصدفة أن كل الحركات الأصولية التي تستولي على السلطة السياسية أو تحاول الوصول إليها تحتاج إلى ممارسة درجة هائلة من العنف ضد المجتمعات التي تسيطر عليها، ذلك أنها تفترض أن هناك جوهرًا ما في هذه المجتمعات، جوهر بحاجة إلى إعادة النشأة ضد تحولات التاريخ و ضد الواقع، وأن إعادة التنشئة هذه إنما هي عملية تقويم واستعادة للأصول القارّة. سوف أحجم عن الحديث حول التقدم والنكوص في الوقت الراهن وقد أعود إليه لاحقاً.

إنَّ هذا الاتجاه متضمّن في جميع الأديان التوحيدية، التي تشير إلى الكتب المقدسة وإلى بعض الحوادث والعبر والشخصيات في الماضي، سواء كانت حقيقية أو متخيلة، كنماذج إيجابية أو سلبية. ولكن حتى الإصلاح البروتستانتي، وعلى الرغم من انتشار الدعوة إلى العودة الحصرية والشاملة إلى الأصول في سياق الحكم على الحاضر، فقد كان من النادر جداً وفي أقصى الهوامش فقط أن يؤخذ هذا الأمر على محمل الجد على صورة منهجية، المثال الأفضل لذلك هو المملكة المعمدانية في مدينة مونستر الألمانية (1534-1535) التي قامت على الاحتذاء بتفاصيل العهد القديم السلوكية حذو النعل بالنعل والتي تتبيّن فيها تناظرات أساسية مع رقّة أو موصل داعش.

ليس هناك مسلمون قبل عصر الحداثة أو الإصلاح الإسلامي (الذي يماثل البروتستانتية في نقاطها الأساسية، قد سعوا إلى استمداد نظام سياسي من القرآن، هذا رغم أنَّ نصوصاً من القرآن قد استخدمت دوماً للجدال في كل أنواع المسائل، وإلضفاء الشرعية على هذه الحجة أو تلك في السياسة وفي

غير السياسة. إن أول من قام بذلك، أي باستلال نظرية سياسية ونموذج سياسي من القرآن بشكل منهجي كان سيد قطب، وإن أول من بنى نظرية شاملة ومتكاملة في السياسة كان الأسقف بوسويه Bossuet (المتوفّي عام 1704)، واعظ الملك لويس الرابع عشر، وباني نظرية الحق الإلهي للملوك انطلاقاً من الأناجيل في عصر الإصلاح الكاثوليكي.

يحتاج المرء لأنَّ يميّز بين اتجاهين في سياق الإشارة إلى الأصولية الإسلامية، ينبغي دعوة الاثنين بالسلفية على كل حال. الاتجاه الأول كان إصلاحياً في تراث سلفية محمد عبده، الذي اعترف بواقع وشرعية التحول التاريخي، وسعى إلى ملازمة خطابية بين واقع التحوّل ومناطق الأصول، ومنها أساسا القرآن الذي نظر إليه بكونه منفتحاً على تفاسير تتطور مع الوقت، أو بالأحرى ذهب إلى أنَّ النص يمكن أن يفهم ضمناً على هذا النحو لاستيعاب المدلولات الأساسية للحداثة.

وقد استمر هذا الاتجاه عند دوائر واسعة من المثقفين والسياسيين واندمج في الإسلام الرسمي (سعد زغلول وقاسم أمين وطنطاوي جوهرى من أعضاء حلقة عبده المباشرة مثلاً؛ الأزهر لاحقاً في أوضاع معينة، خصوصاً في عهد عبدالناصر) حيث أخذ يتطور في البلاد العربية الأكثر تقدماً، على الرغم من أنه، أي إسلام الدولة، في العقود الأخيرة اتخذ مواقف محافظة بشكل متزايد من أجل حماية أطرافه المنفتحة على أفكار أكثر راديكالية وأصولية. أما الاتجاه الثاني الذي ابتدأ فعلاً مع رشيد رضا، فهو ما يمكن أن يسمّى على نحو دقيق بالأصولية: وهنا فإنَّ الفهم الحرفي للقرآن (وغيره من النصوص المعتمدة)، أو ما قارب هذا الفهم أو ادعاه هو المبدأ الموجه، كما أنّه باعتبار هذا النزوع وهذا الهوى، فإن الواقع والممارسات الاجتماعية والقانونية وغيرها من الممارسات الفعلية تحتاج إلى أن تقوم بحيث يتم لها التطابق مع ما تم اختياره ليكون أصلاً. لا أن يكون الأمر بالعكس. وقد أقرّ سيد قطب بهذا بشكل واضح، حين قال بالجاهلية وبالتكفير، كما أنَّ الأشكال الأصولية الأكثر تقادماً التي توسعت في الثلاثين سنة الماضية تدرج هي أيضاً ضمن هذا الإطار. ولئن كان تنظيم داعش من النمط الأخير، وكذلك بالطبع الإخوان الوهابيون القليلون، فإن جماعة الإخوان المسلمين (وخاصة منذ السبعينات) تدمج هذه النزعة الحرفية المتقادمة في فهم القرآن مع استعمالات اصطلاحية مستمدة من الإصلاح الإسلامي في القرن الفائت.

الشعور بالأحقية في الحكم

يتضاعف الأثر إن أضفنا عنصر الجهادية المقاتلة إلى هذا الخليط. بنيت الجهادية المقاتلة هذه على الشكليات التنظيميين اللذين أخذوا عن الإخوان (التنظيم السري والاستعداد للقتل المرتبط بالتضحية والشهادة، كما بنيت على

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

التمدد الفكري والثقافي لجملة من المواقف الإخوانية التي تدّعي للمسلمين طبيعة معزّوة وسجيّة حصرية وتامة التميّز والتمايز من جهة، وتشير إلى الذات الفتويّة هذه، أي إلى جماعة الإخوان المسلمين، على أنها تجسيد تامّ وحصري لهذه الطبيعة من جهة أخرى. يضاف إلى هذا نزوع الإخوان تالياً لسيد قطب إلى القول بالتكفير، ولشكري مصطفى للقول بالجهاد فريضة مغيّبة في المجتمع الجاهلي. ليس لهذا أي سوابق في تاريخ المسلمين.

لدى الإخوان، والإسلاميين على العموم، شعور قوي جداً بالاستحقاق فيما يتّصل بالسلطة السياسية لأنهم يعتقدون أنهم يمثلون المجتمع عينه وبتمامه، المجتمع الذي فقد إلى حد كبير سبيله حسب زعمهم، أي المجتمع الذي سوف يقومون هم بتقويمه وإعادةه إلى سوية مزعومة له. وهذا ما توضّح خلال فترة حكم مرسي في مصر، أما نظيرهم التونسي (النهضة)، فقد أظهر قدرة أكبر على الاعتاط والاعتبار. إنَّ ما اتضح هو أنَّ الدعاوى هذه ليست لها علاقة واضحة بالواقع. يواصل جهاديو اليوم اتّباع هذا الزعم بإصرار شديد وبدمويّة استثنائية. ليس في هذا الأمر تفرد للإسلام: إن قرآن العنف والحق والتقويم شأن قديم قدّم الأديان التوحيدية، وفي رسائل وعظات القديّس أوغسطين بيانات بالغة الفصاحة على ذلك وحوله.

في جميع الحالات، وبغض النظر عن استخدام أو عدم استخدام مصطلح «الهجرة» لتحديد الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك وموضعة الذات الناتجة عن الهجرة تلك خارج المجتمع القائم فعلاً، فإن لدينا علاقة انفصال بين التصور والواقع، انفصام بين هذه المجموعات

وبين المجتمعات التي تسعى إلى تصحيحها وتقويمها، على الرغم من استخدام مفردات دينية مألوّفة بل وحميمية في بعض الأحيان. ولهذا، فإنه من غير المستغرب أن قيام أنظمة إسلامية يتطلب درجة غير عادية من العنف، إنه عنف معلن يجلي الانفصال والاعتراب ويحتفل به، يضاف هذا إلى عدد من السمات الأخرى المؤكدة على الانعزال والتمايز: هكذا، نجد تحولات في الاصطلاحات المستخدمة في الكلام ونماذج غريبة من اللباس وعناصر أخرى من المشهدية السياسية التي تهدف أساساً لإعادة تكوين الذات الفردية والتنشئة الاجتماعية على نحو كلي، وهذا ما يشكل هندسة اجتماعية على نطاق واسع. لدينا جملة متكاملة من عناصر الابتكار الذاتي في تفاصيل اللباس والمظهر واللغة والمواقف والفكر والسلوك وفقاً لنماذج وهمية، بإصرار وتركيز على التنصل من العادات السابقة كالاستماع إلى الموسيقى والتدخين والشرب واستهلاك المخدرات، إضافة إلى جوانب الحياة الطبيعية السابقة على انقلاب الأحوال هذا، فإنَّ هذا التشكل الذاتي الجديد الذي يراد منه جمالية متقادمة هو ضرب من السخرية الذاتية. وكما كان حسين أحمد أمين على حق دون أن يكون معادياً للإسلام أو علمانياً، حينما قال إنَّ ما هو

التطورات التي جرت في

القرن المنصرم ترتبط

بشكل ملموس باتجاهات

الحداثة - وخاصة

صعود طبقة جديدة من

الأنتلجنسيا الحضرية، التي

استمدت بعض مادتها

البشرية من الأرياف أيضا

على صورة غير مسبوقة

تاريخيا



حقاً غريب بالنظر إلى التغيير على مدى القرنين الماضيين، على حياتنا هو الشريعة وليس القانون المدني الوضعي.

رقصات الموت

في البداية كنا نفكر ما الذي يحدث في «رقصات الموت» في سوريا، كما أطلقت عليها أنت مرة، أريافٌ تقاتل أريافاً؟ وهذا على اعتبار أنَّ معظم القوى السورية الفاعلة في هذه الرقصات تنحدر من الأرياف.

لكن هل من الممكن التوضيح أكثر ما المقصود بالضبط أن الأصولية ترتبط بالمدن لا الأرياف؟ وهل هذه ظاهرة عامة في العوالم الأصولية؟ وهل لهذا الكلام من علاقة حول ما يُقال عن ارتباط الإسلام بالمدينة؟

العظمة: ليست المسألة أريافاً ضد أرياف بقدر ما هي هوامش ضد هوامش، وذلك في رقصات الموت في ظل تشبيح متبادل من قبل العديد من العناصر المنتمية إلى الفئات المهمشة إلى درجة الرثاءة، البروليتاريا الرثة بعبارة كانت دارجة أيام عزّ الماركسية. إنني لا أعرف بالتفصيل كيف صار حال الأرياف بعد الأزمة الزراعية في سوريا في السنوات القليلة الماضية خصوصاً (2008-2010) التي فاقم الإهمال من أثرها وفاقم منها غياب الكفاءة عن الشخص الذي كان آنذاك وزيراً للزراعة (عادل سفر)، والذي عيّن رئيساً لمجلس الوزراء السوري عام 2011، علينا أن نأخذ بالحسبان أيضاً تصرف عناصر الأمن في مفاصل نسيج العلاقات الاجتماعية، وبطبيعة الحال، في نسيج العلاقات الاقتصادية، وخاصة الاستيلاء على الأراضي وغيرها من الممتلكات بناء على هذا التبرير أو ذاك، وعلى امتداد حياة جيل كامل.

ما حدث في سوريا منذ بداية الحراك قبل تحوُّله إلى حروب أهلية هو أن الكثير من العناصر الشبابية المتعلمة، المستقلين والواعدين من المجموعات الشبابية، ممن كان لديهم المقدرة على القيادة والعمل على إنتاج تماسك سياسي ومعنوي وطني شامل ومنظور واسع للحراك، قد تم التخلص منهم قتلاً أو اعتقالاً أو هجرة: أولاً، من قبل قوات أمن النظام (واعتقد أن هذا كان سياسة متعمدة وجزء من استراتيجية أمنية هدفت إلى أن تتصدع سوريا إلى جزر أمنية تغرق الحراك في المحليّة وتمنع التكامل الوطني عن الداخل)، ولاحقاً، من قبل القوى الجهادية التي حلّت محل هذه المجموعات الشبابية وفكتت بما تبقى منها أو امتصت القليل من بقاياها.

ارتبطت الإسلامية بشكل عام مع أشكال معينة من العمليات التربوية وهذه، كما قلت سابقاً، من منتجات التحديث. مواقع الإسلامية الأساسية كانت الفئات المتعلمة من الدرجة الثانية، من البرجوازية الصغيرة، والمتعلّمة تعليماً تقنياً على العموم والقاطنة في المدن، إضافة إلى مهاجرين جدد إلى المدن، وأنتلجنسيا مدن صغيرة ومهنيين. كل هذه الفئات عانت من نفس الانسدادات في التقدم إلى مواقع النخبة العليا، وهم دائماً مرتبطون عائلياً أو باعتبار مكان المنشأ. وطالما أن الإسلامية تعتاش في واقع متناقض مغاير لادعاءاتها عن هذا الواقع، فإنها تتطلب جهداً دؤوباً من التمثل الداخلي للهوم، وبالتالي وضعية تقبّلية لما هو غريب على الرغم من

شيوع بعض مفرداتها وادعاءاتها المعيارية. الإسلامية، من الناحية السوسيولوجية، لهذا ولأسباب أخرى، هي أقل شيوعاً في الريف منه إلى المدينة، الأمر نفسه يمكن تطبيقه على أيديولوجيات أخرى مثل الشيوعية: لقد تمّ تعبئة فلاحي ماو من قبل الحزب والدولة، والعديد منهم لم يكن إذا ما تحدثنا سوسيولوجياً، من الفلاحين أو لم يعودوا كذلك. تعتاش الإسلامية على تدمير الثقافة اليومية السائدة. إن نمط الإسلامية الذي نجده اليوم سائداً، على عكس سابقه (على الرغم من أن كليهما إلى حد كبير من منشأ حضري، يزدهر في فترة تعرضت فيه مؤسسات التعليم الحديثة إلى الاستنزاف والإهمال، كما هو الحال في سوريا، ما أدّى إلى انحطاط المدارك على المستوى الوطني، وعزّز الظلامية والتخلف الاجتماعي.

الإسلامية والريف الذي لم يعد ريفاً

لقد بدأت الإسلامية بالانتشار في الأرياف، كما أشرت سابقاً، عندما لم يعد الريف ريفاً، وعندما أخضعت العلاقات المحلية إلى علاقة شائكة بالمكان جاءت مع الجهادية. إن الجهادية التي نشاهدها اليوم ليست فقط مولعة بالموت، بل إن لديها طقس موت ثمين تدعوه بـ«الشهادة». ثم إنها تشكك في حياة البشر وتحفظ عليها، طالما أنّ هذه الحياة وتلك الحيوانات لا تتوافق مع الخيال الجهادي لما يشكل حياة مقبولة وصحيحة وإجبارية للبشر. إنّ الحيوانات السويّة في وضع الهجرة تقتضي خيالاً هلوسياً تركب فيه صور بدئية راجعة إلى العصر الذهبي المزعوم، ومع فكرة الطليعة التي طرحها سيد قطب وحسن البنا قبله؛ لا بل هناك البعض مقلّ يعيش هوس صور الفتن والملاحم ودابق وبأجوج ومأجوج وفتح رومية. وتتم صياغة عملية لهذا كله بتوسل لغة الشريعة، ويفترض أنّ لهذه الرؤية الشرعية أن تكون بديهية وشاملة لكافة البشر الموجودين فعلاً.

هنا يكمن التجريد والاستلاب عن الممارسات الاجتماعية حيث تعتزل الجماعات الجهادية البشر وتعزل نفسها، حاوية خليطاً كبيراً من «المهاجرين والغرباء»، من القفقاس وبريطانيا وماليزيا جنباً إلى جنب مع المال من الخارج يّنبغي على المرء أن لا ينسى أبداً، مرة أخرى، أن الميليشيات أرباب عمل؛ ويتفاعل هذا كله مع البنى المحلية التي تُقدّم على تحالفات محلية، والتي غالباً ما تكون انتهازية لكلا الطرفين، تتضمن امتيازات محلية للجماعات المحلية وقدراً من الحماية (حتى وإنّ كانت هذه الحماية غير مؤكدة أو غير مستقرة، من عمليات النهب التي ترتكبها الجماعات الجهادية نفسها، سواء أكانت محلية أو غربية على حد سواء، و الاستيلاء على المرافق العامة.

في سياق القرية أو القبيلة فإنّ المرأة التي تخطئ جنسياً في كثير من أرجاء سوريا تُعتبر مصدراً للعب والعار باعتبار اجتماعي وليس قانونياً. كما أنّ معاقبتها في ظل مثل هذه الشروط مرتبطٌ بالشرف في سياق العلاقات والعقوبات الاجتماعية المحلية، وليس بنظام قانوني. إلا أنّ الجهاديين يتحدثون عن الحرام. وهنا يشار إلى الأسلمة الذّابة في مجتمعاتنا حينما يحلّ «الحرام» بدلاً عن «العب» هذا على الرغم من أنه يجب أن أشير إلى أنّ المفردات الدينية-القانونية التقنية قد تغدو عامية وندبوية؛ هكذا نجد «يا حرام» و«حرام عليك»، ومثل هذه التعبيرات غيرها التي تشير إلى التعاطف والشفقة واللوم دون الإشارة إلى الدين أو إلى الشريعة.

إنّ مثل هذين السجلين اللغويين الاجتماعيين يعزز كلّ منهما الآخر، ويستبدل كلّ منهما الآخر، أو يبقى متميزاً تماماً، وذلك وفقاً للشروط.

ما الذي حدث؟

اسمح لي أن أنهي هذا المحور بهذه الملاحظة التساؤلية. ليس هناك من اقتراب فيما قلته وبين ما كان يقول به إرنست غيلنر؟ أقصد على نحو محدد أنّ الأصولية تصعد من المدينة، بقوتها والكاريزما التي تمتلكها في الإحياء والبعث، من خلال العلماء والطحرانيين الذين يلعبون دور مجددي الدين، وهؤلاء يتحالفون مع أو هم بالأصل منخرطون مع برجوازيات المدينة، إلا أنّ الأصولية هنا لا تكتسب موطئ قدم إلا من خلال عناصر لها من أهل الريف أو الهوامش أو الإسلام القبائلي... الخ، والذين يمثلون تعبيرات الإسلام الشعبي؟

العظمة: لا، ليست المسألة تماماً كما هي عند غيلنر، فرؤيته غير تاريخية، كما أنّ الغنصّين في نظرية البندول المشهورة التي قدمها هما من الأنواع المثالية خارج الزمن، وقد بناهما على تأويل مبالغ به لابن خلدون ولإثنوغرافيا المغرب المعاصر في آن، ثم قدّم كليهما معاً في نموذج رؤية تفسيرية لا يمكن أن تتوافق مع الحقائق التاريخية. وعموماً، فإنني لا أحبذ مثل تلك الرؤى التبسيطية حول إسلام النخبة وإسلام العامة، وأبني مقالاتي على استقراء الممارسات المحلية المرتبطة بالزمان والمكان.

تقتصر ملاحظاتي على التطورات التي جرت في القرن المنصرم، وهي ترتبط بشكل ملموس باتجاهات الحداثة، وخاصة صعود طبقة جديدة من الأنتلجنسيا الحضرية، التي استمدّت بعض مادتها البشرية من الأرياف أيضاً على صورة غير مسبوقة تاريخياً، وهذا التطور الأخير تمّ في ستينات القرن العشرين. أما ملاحظتي حول الهوامش، فهي مرتبطة بالعقدين أو الثلاثة الماضية، حيث عملت فيها الهوامش وكأنها مجردة عن المكان: إنها موجودة فيزيائياً على أطراف المدن، بيد أنها غير منخرطة في المدن التي تغيرت معالمها على نحو سريع جداً؛ تتظاهر الضواحي الهامشية والعشوائيّة بإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية لمناطق المنشأ، ولكن في ظل ظروف مختلفة، وبالتالي بأساليب وطرق جديدة. هكذا، فإنّ قطاع منطقة الطبالة خارج دمشق ليس مجرد استنساخ للقرى المسيحية في حوران. كما أنّ تلة عليا في المزة-مزة-جبل، ليست مجرد قرية تم نقلها من جبل العلويين.

إنك تطرح عدداً من أشد الأسئلة الملموسة ذات الصلة. لماذا انقلبت أجزاء كبيرة من الريف على الدولة، بعد أن كان قد فضلها البعث واستقى من بعضها مادة للحزب والمخابرات (حوران)، وبعض تشكيلات القوى المسلّحة (بادية حماة)؟ وهنا ينبغي أن نتذكّر عمليات النهب والإذلال: فإذا ما

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

انقلبت النفوس والأمزجة في أجزاء من حوران، التي كانت مصدراً لرجال المخابرات وقوى أخرى على الدولة، فإنه ينبغي للمرء أن يفكر أيضاً في عبارات بسيطة أنه منذ بداية الحراك كل هذه العوامل قد اتخذت زخماً خاصاً عندما تفجّرت سمة خاصة تعزى للحرانيين «طلعت حورانيّتهم» (كما يصطلح السوريون غير الحوارنة على ذلك، إنّ المناطق التي كانت خاضعة لنهب النظام منذ 2011، لم تترك للسكان (ومن تبقى من السكان) سوى الاستياء والإذلال والإهانة والفاقة؛ وهذا، بشكل ما يختصر الأربعين سنة الماضية في التاريخ السوري الذي تدهور فيه الشعور القومي والكرامة الشخصية والشعور الطبيعي بالتضامن بين الناس إلى مستويات بدائية أسفرت عن الرغبة في الانتقام الخالص والأعمى، مع تهكك بين القيم ومنها قيم المواطنة والمصلحة العامة والوطنية والتكافل الاجتماعي المدعوة أحياناً بالنعوة (عادت الأخيرة للبروز والفعل المتقطعين أيام الحراك، وليس من المستغرب أنّ أجزاء كبيرة من حلب وأماكن أخرى كثيرة لم تضم للحراك وأن ما حسب منها تالياً في خانة الثورة احتلّ من ميليشيات قدمت من ريف المدينة: النظام السوري لديه جذور وروابط اجتماعية، سواء أحببنا هذه الحقيقة أم لا، وكانت لديه مثل هذه الروابط في 1979-1981، ولا يزال يمتلكها بعد أن توسع بعضها وضمr البعض الآخر. وثمة أجزاء من الريف على حدود الصحراء، وخاصة في الشرق، كانت مناطق ذات أهمية للتجنيد العسكري بين الشوايا. إن الكثير من هؤلاء قد حوّل وجهة تحالفه إلى جهة داعش، الأمر الذي يمكن مقارنته بمرونة تشكيل التحالفات بين القبائل في غرب العراق، في أعقاب النزوع إلى تشكيل الجيوش الخاصة التي دعيت بالصحوّة. وفي هذه انكسار الرابط الوطني لصالح الرابط الأهلي. وإن استخدام الحشد الشعبي في العراق، على ما هو معروف عنه من الدموية الطائفية، لا بد وأنه سيدفع بالكثيرين من ضحاياها السنة إلى التعاطف مع داعش والانضمام إليه.

ولكن ذلك يجب ألاّ يؤدي بنا إلى إهمال وقائع أنتجتها الحرب وخصوصاً دور الحرس الثوري الإيراني وأجهزته فيما يدّعي بفخر أنه نشر للثورة الإسلامية على حدود إسرائيل: ثمة ما يشي بتغيير متعمد للخارطة الديمغرافية في سوريا: ما بقي في حمص إلّا عدد قليل من سكانه، ونرى أن حزب الله يعمل على ألا يعود أهل القلمون إلى قراهم بعد تدمير الأراضي الزراعية وقطع 10.000 شجرة مثمرة فيه. لعل الإيرانيين راغبون في استكمال ما بدأه حافظ الأسد عندما التمس موسى الصدر لاعتبار العلويين شيعة اثنا عشرية، وتعميم ذلك على قطاعات أوسع من الشعب السوري باسم تصدير الثورة الإسلامية، وربما رغبوا أن يشهدوا يوماً ما زوجة الرئيس الأسد مرتدية التشادور.

الرأي الذي يسود اليوم، وبخاصة في مراكز البحوث الأوروبية والأميركية، أنه يجب أن تأخذ هذه الأحزاب الإسلامية، ذات الطابع

الهوامش في العقدين

أو الثلاثة الماضية عملت

وكانها مجردة عن

المكان: إنها موجودة

فيزيائيا على أطراف

المدن، بيد أنها غير

منخرطة في المدن التي

تغيرت معالمها على نحو

سريع جدا

“

قامتا بأعمال ضد الإنسانية جمعاء، أعمال محملة بكرهية نرجسية وحب مرضي للموت.

تحولات الجغرافية والبشر

هل هناك من شيء ترغب بإضافته فيما يخص مسار الصعود الأصولي في البلاد العربية؟

العظمة: إنه من الصعب التنبؤ بالنتائج، بالنظر إلى النسيج المعقد للعمليات المحلية من الاضطراب الاجتماعي والسياسي والتصحّر الثقافي ووجود المنظمات ذات البنى التحتية الكبيرة التي تساعد وتقويها وتشدّ من أزرها مجموعات متنوعة من الجهات الفاعلة، المحلية والعربية والدولية. بشكل واضح، لا يمكن، من الناحية الموضوعية، أن تحل مشاكل سوريا من قبل السوريين، ولا حتى مشاكل العراق أيضاً من قبل العراقيين، حيث دمرت تلك البلدان إلى درجة كبيرة من الهشاشة وعدم الاستقرار مع آفاق غير واضحة، إنها هشاشة وعدم استقرار تتواطأ فيهما العناصر المحلية والخارجية، وكل منهما يعزز نقاط الضعف في الآخر.

كل ما يمكن قوله هو أن هذه الحروب المتعددة، الأهلية منها وغير الأهلية، في سوريا ستستمرّ، ومن غير المرجح أن تكون قصيرة أو أن يظهر تحسن أو استقرار في الفترة القريبة القادمة. والأسوأ هو تقوية الوضع الأصولي، وتفاقم العمليات الجارية على الأرض التي نوقشت أعلاه. في نهاية المطاف، فإن النتيجة ستعتمد على الفائزين: إذا كان هناك فائزون، إذ أن الحديث عمّا تبقى بعد استنفاد كل الأطراف والبلد الذي فقد الآن أكثر من نصف سكانه والجزء الأكبر من بنيته التحتية (الخسارة حتى عام 2014 تقدّر بـ 145 مليار دولار، والذي لم يعد له، في نهاية المطاف، من أهمية بحد ذاته، وفقد كونه مكاناً، مع أجسام وطنية تم اقتلاعها أو تمزقت جسدياً؛ النظام التعليمي ضمر وهزل، لا بل لم يعد له وجود في العديد من أجزاء البلد، مع تفشي الأمراض التي كان قد قضي عليها وارتبطت بالتخلف والفقر، وتدهور النواحي الأخرى من الصحة العامة (هبط معدل السن لدى الوفاة إلى 55.7 عام 2014)، و هجرة ما زاد الآن على نصف الـ 36000 طبيب العاملين فيها. كما أنّه سيتسارع الميل إلى فقدان البلد لمواطنيه الواعدين. المقارنة النهائية، في هذه النواحي ونواح أخرى بما في ذلك الانحدار الاجتماعي والثقافي، هي المقارنة مع أفغانستان والصومال واليمن. ما تبقى من سوريا هو الموقع الجغرافي بالحدود المعترف بها بموجب القانون الدولي، والمفاصل الداخلية منها -الاجتماعية والإقليمية والاقتصادية والسياسية- أصبحت، إلى حد كبير، مدمرة ومنعزلة عن بعضها البعض. كما أنّ الانجراف الأصولي هو على حد سواء من أعراض هذا الدمار وعنصر لاستفحاله، ويمثّل اضطراباً قاتلاً للاتجاه التاريخي الذي اتخذته البلاد لأكثر من قرن ونصف. إننا ومع هذا

التعليق

ننتقل بالدائرة ونرتبط ببداية الحوار الذي شرعنا به. دعني أستجمع في هذا المقام خيوط ما سبق وأن قلت، وأن أقترح تصوراً لما أرحح أنه سيحصل في سوريا في المستقبل، أن أستجمع الخيوط وأحرفها على أسس الناظم الأساسي لها، وهو الوضع على الأرض، و على الصورة المتجلية الآن، أي في نهايات نيسان 2015. و

إنني أجازف هنا، وتعرّ عليّ المجازفة السوداوية بتوقّع ما كان لوقت قريب عصياً على التصوّر وما هو أبشع ما يمكن تصوّره. قد يكون في ذلك انتصاراً للتجربة على الأمل؛ ولكنّ ثقة سلوى قابعة في أمل غير واضح المعالم وقائم على إدراك تعقّد الوضع في سوريا وفي المجالين العربي والعالمي، ووجود متغيّرات قد تتسارع وتقلب من الوجهة التي تسم دينامييت الوضع الحالي: تحوّل نوعي مستديم في التوازنات العسكرية غير المستقرّة، تحوّل نوعي في السياسات الدولية.

تداخل الإسلام الأصولي والجهادي مع سقوط الأنظمة وتنظيم الفوضى، وشبكات الإرهاب مع أنابيب ومنايع النفط وأزمة الغرب مع مهاجريه، وشبكات الاتصال العالمية، وأجهزة المخابرات المختلفة، والعشائر المتجددة، وفساد المقاومة، والهويات القاتلة والخطابات السياسية المتقادمة. الحاصل أن أي تفكير في مستقبل سوريا ينبغي أن ينطلق من هذه المعطيات وليس من وهم الاستمرار في عمليات سياسية فقدت أسسها البنيوية والديمقراطية، فقد أضحت أجزاء كبيرة من سوريا مجرّد مواضع ونقاط تقاطع الطول والعرض دون عمران: أشك في أن المهجرين سيعودون، والأرجح أنهم سيصبحون برولينتاريا رثة شاملة للمنطقة. وإذا استثنينا غزوا عربيا- عالميا لسوريا (أو نصرا للميليشيات الجهادية المدعومة تركياً وخليجياً، تتلوه مذابح طائفية)، تال لتضعضع الموقف العسكري للنظام في ربيع 2015 واهتزاز إيران بعد قصف الحوثيين، فإنه لن يتبقى لدينا من قوى تقوم على إعادة اختراع سوريا إلا القوى في مناطق سيطرتها حيث تدار الفوضى، مع شيء من الأخذ والرد والكر والفر مع قوى النظام. بموازاة ذلك لدينا النظام، ولكنه أصبح الآن نظاماً تكاثرت عناصره الداخلية ومراكز السلطة فيه ولذلك فإن أيّ تسوية قد تؤدي إلى إعادة اختراع البلد تقتضي إرضاء القوى التي أنقذت النظام: الشبيحة، وإيران، والميليشيات الأجنبية في سياق نظام ميليشياوي مافيووي، والوسائط في التعاملات الاقتصادية (كالنقط بين داعش والنظام بوساطة السيد جورج حسواني)، هناك بوادر لإسكان العناصر الميليشياوية المعبأة طائفيّاً في دمشق القديمة، وتشجيع بعض ضواحي لدمشق وغير دمشق. والمرجّح أن تتم عملية تشجيع لبسطاء الناس الباقين في مناطق أساسية من البلاد، ولم يفت بعض قادة الميليشيات تذكيرنا بأن جل سوريا كان شيعيا حتى العصر الأيوبي (ينخل مختلفة، ليس لي اعتراض على التشجيع، وعلى تبديل الإنسان لدينه أو الانخلاع عن الدين بالكليّة، ولست معنياً بكون أكثرية سوريا سنيّة أم شيعية. اعتراضي على جعل سوريا سنية أو شيعية، أي على أن يُجعل للوطن نحلة. فلا أريد لسوريا أن تكون هذا ولا ذاك إذ أن ما أريد لها هو أن تكون سوريا لا يصفها دين ولا تصفها نحلة أو طائفة. أما شكل النظام المتحول والمعتضد بالميليشيات والشبيحة، فإن صورته ستعتمد في تصوري على من سيربح الصراع على سوريا داخل إيران وبين أجنحة النظام الإيراني، وذلك بعد أن يقرر أرباب القصر في دمشق التخلي نهائياً عن المناطق الشرقية وبعض المناطق الشمالية والجنوبية لمن هو قادر على الاستبداد بها. قد تتخذ البلد الواحد من شكلين: إما دولة ذات مظهر علماني، مع طابع أهلي ذي غالبية شيعية (والافتراض هنا هو أن المهجرين لن يعودوا- انظر مثال حمص- بل سيتبددون، وإما دولة تلتزم ضوابط الحرس الثوري

بعض أغلفة كتب عزيز العظمة وحلها في قضايا الفلسفة والتاريخ والاسلام



السياسي لا الحركي والعنفي، فرصتها في أن تشارك بالمسار التحولي الديمقراطي وأن يكون صندوق الاقتراع هو الذي يحكم بين الأحزاب المختلفة. هل أنت مع هذا الرأي؟

العظمة: لا، بالطبع لا، إنني لا أتفق مع هذا الرأي. لقد مثّل هذا رأياً مستقراً لسنوات عديدة من قبل الحكومات الأوروبية والأميركية والرأي العام، والكثيرون منا كذلك. وقد أشرت إلى هذا كثيراً في سياق هذا الحوار. رؤية معيارية، إلا أنها رؤية تعرضت للكثير من الاضطراب في العامين الماضيين بسبب ما حدث في مصر وليبيا، وما يحدث في سوريا. ولم يعد يبدو هذا واضحاً جداً في أوروبا وبديهيّاً كما حدث في السنوات الثلاث الماضية. وإلى جانب ذلك، فإنّ فكرة الاستبداد، أو على الأقل السلطوية، تصبح أفضل تمأسساً من رؤية الحركة الحتمية نحو الديمقراطية، واندفاع اليوتوبيا المنجزة ونهاية التاريخ التي أتت مع نهاية الحرب الباردة. ما أصبح أكثر تمأسساً ورسوخاً هو فكرة أنّ الأنظمة الديمقراطية ربما كانت شاذة تاريخياً. كما أنّ الالتجاء إلى الإسلاميين كمنقذين ديمقراطيين يفقد جاذبيته، ليس أقله لأنّ الإسلاميين قد فقدوا بأنفسهم مصداقيتهم على نحو جدّي في السنوات الثلاث الماضية، وتشعر الحكومات الغربية (كما هو حال بعض الدول الخليجية)، أنها قد لدغت من المخلوقات السياسية التي جعلوها ممكنةً وقاموا برعايتها.

الكراهية والموت

اسمح لي الأستاذ عزيز أن أسألك على نحو مباشر أكثر: هل ترى أن الإسلام بات يشكل اليوم مشكلة عالمية؟

الإيراني. إن ما قاله بشَّار الأسد يوم 2015/5/8 لهو ذو دلالة على معرفته بدستور بلاده وبفهمه للتناظر الدستوري مع إيران. فهو ادَّعى أن الدستور السوري ينض على كون الشريعة مصدراً أساسيا للدستور (وهذا غير صحيح: إن الدستور السوري النافذ يعتبر الفقه الإسلامي أحد مصادر التشريع، و البون بين الاثنين واسع)، ووجد في ذلك مقابلاً فيما يتعلّق بشكل الحكم لمبدأ ولاية الفقيه.

كان خوسيه كازانوفـا قد رأى حديثاً أنّ أيّ نقاش في العلمانية يتوجب عليه الأخذ بالاعتبار أنها انبثقت أولاً كـ«تصنيف ثيولوجي للمسيحية الغربية، ولم يكن لها مماثل في التراثات الدينية الأخرى، حتى في المسيحية الشرقية». وهو بنفس المسار يؤكد أن «الحادثة الغربية العلمانية هي أساساً وحتمياً ما بعد مسيحية». ألا ترى أنّ مثل هذه التأكيدات الآن التي تنتشر على نطاق واسع في ميادين الدرس الغربي تنسجم مع تلك المقولات الستاتيكية التي كانت تصعد، وما زالت، في البيئات الأصولية الإسلامية والتي تشدد على أنّ العلمانية لها «مسار غربي خاص»، قامت أساساً ضمن سياق الصراع الديني الغربي ولا علاقة لنا به.. الخ؟ أين يقع بالضبط هذا التناغم؟

العظمة:

نعم أتفق مع هذا تماماً. موقف كازانوفـا ليس فريداً في هذا ويشترك فيه العديد، وهو في فحواه ومعناه ومقصده خطابي وجدالي. إنه يفتقر إلى أيّ أساس في واقع التاريخ الذي نراه هنا مفضلاً وفق هوى أيديولوجي. بيد أنه مع ذلك منتشر على نطاق واسع. كما أنه يتموضع في تناقض افتراضي بين تواريخ يفترض أنها مغلقة غير متعدّية، يُدعى أحد هذه التواريخ بـ«الغربي»، والآخر بـ«الشرقي»، واحد غربي، الآخر مسلم، واحد مسيحي، والآخر مسلم: وكل هذه

الآراء شائعة جداً، ومن السهل مباشرة تصريفها

على نحو أيديولوجي. حيث إنها تستخدم في سياق أطروحة صراع أو حرب الحضارات، أو في نظيرتها أطروحة الحوار الحضاري. كما أنّها تعبير استشراقي قديم جداً كذلك، يسعى للتوكيد على أنّ العلمانية ليست غربية فحسب، بل إنها مستحيلة في المناطق الأخرى. ومن المهم أنّ نذكر أنّ هذه الأطروحة تخلط بالأسلوب المعتاد بين الجذور المفترضة والنتائج الآلية. لكن أيضاً هذه الأطروحة هي من التعبيرات الإسلامية القديمة والمستمرة. والحال، أنّه لطالما كان الإسلاميون والمستشرقون من الأجيال السابقة يعكس كلّ منهما الآخر. فكلاهما يخلط الجذور بالنتائج، وكلاهما يفترض أن هذه الأصول المفترضة هي دينية حصراً، يتم تقليصها إلى نص مقدس. كلاهما يتحدث عن الشروط الثقافية أو الأسس الحضارية التي لا تتغير مع مرور الزمن.

وفي الوقت الحالي، نجد أنّ كلا هذين الطرفين قد تعزز بعد نهاية الحرب الباردة، مع ضмор الفاعليات التمديدية للدولة وانحسار الآفاق التطورية في الاقتصاد والمجتمع، مع ذوبان نصاب المدنية في الروابط الأهلية، كل ذلك جنباً إلى جنب مع

سياسات الهوية والدم والأصل. ينخرط كازانوفـا، وغيره الكثيرون الذين يقدمون وجهات نظر متشابهة، في جدال ضد أفكار التنوير، وبعضهم على نحو واضح من منظور كاثوليكي اعتذاري يعتقد أنه يؤكّد نفسه بنفسه للواقع الذي يراه نقيضاً له. وبالتالي، فإنّ «التناغم» الذي تشير إليه هو تناغم تصوري، وهو ليس جديداً بل هو يناظر استشراق القرن التاسع عشر الذي عكس صورة الدين الإسلامي من مرآة الإصلاح اليهودي، ولاحقاً الإصلاح الإسلامي (إن ذلك التراث الذي ينطلق من الكتاب على شاكلة، النموذج البروتستانتي، أما التاريخ فهو شأن عرضي في هذا الشأن، هو ليس جديداً، ولكنه وليد ظرف معين. إذ أنه نشأ من الشروط التي تلت الحرب الباردة، الشروط التي يمكن أن نطلق عليها عبارة سياسات الهوية.

أما بالنسبة إلى أولئك المثقفين العرب غير الإسلاميين الذين افتتنوا بهذه الآراء حول إمكانيات واستحالات العلمانية، وهم كثر، فإنني أريد أن أقول أنّ هذه الآراء قد ساهمت في الواقع إلى حد كبير في انتقال الأفكار الإسلامية حول مجتمعاتنا تاريخياً ومستقبلاً من الهامش إلى المركز، وذلك بتلقيها وتمثّلها لمقالات الإسلاميين حول ماضينا وحاضرنا ورفعها إلى منزلة المسلّمات. لقد كان البعض مدفوعاً بانطباعات سطحية تم استجماعها تحت ضغط تحولات الدين في العقود الماضية. انتقد العديد من هؤلاء فكرة العلمانية على نحو غير مختلف في المضمون عن نقد الإخوان المسلمين لها. اعتقد آخرون أنّ ذلك عماد فهولة سياسية موجهة إلى «الشارع» الذي اعتبر مفطوراً على التديّن بمعناه الأصولي ومطبوعاً على التخلف والفوات، مما ساعد في تحول الشارع إلى الإسلامية: هذه هي الحال في مملكة جمهور مفترض من قبل أشخاص ليس لديهم جمهور ويتخيلون الجمهور وفقاً لقالب أيديولوجي شعوي.

بالطبع، هذا تقصير في الواجب التثقيفي للمثقف، والذي يزداد سوءاً طالما أنّ هؤلاء المثقفين يعتقدون أنّ هذا الجمهور مطبوع على عدد من الميول والسجايـا القارة، وأنه بطبيعته متخلف ومناهض للتقدم. إننا نجد أموراً لا تختلف في هذا القليل في جانب العديد من المثقفين العلمانيين الأتراك، والذين اعتقدوا أنه من الشطارة الوقوف إلى جانب أردوغان ضد العسكر والقوى العلمانية التركية، والذين يعصّون أصابعهم ندماً الآن. مثل ذلك العالم الوهمي غير المسؤول يستمر اليوم: بمنح هذه السنة جائزة ابن رشد لراشد الغتوشي، وذلك لأسباب يمكن للمرء عزوها إما إلى حكمة لدنية لست قادراً على استكناها، وإما إلى البلاهة أو الخرف: هناك مجال كبير للاجتهاد هنا حول هذا السلوك الذي حط من قدر هذه الجائزة.

استشراق وأصالة

فقط لتذكير القارئ، فهناك عنوان مهم لك هو «استشراق الأصالة» ضمن كتابك «التراث بين السلطان والتاريخ». حيث تناول ذلك التقاطع

الاستشراقي-الأصولي الذي تحدثت عنه في ميدان الثقافة والإحالة إليها وما إليه. أنا بصراحة كنت متفاجئاً إلى حد ما بآراء كازانوفـا الأخيرة الفاقعة جداً، وهو عالم اجتماع كانت له جهود مهمة جداً في مسائل «الدين العام» و«الدين الخاص». وما زلث أدّين له بإفاداته في هذه الجهود. على أي حال، طالما أننا دخلنا في هذه النقطة على نحو مباشر، دعني أسألك: ألا يمكن للفضاء الديني الأصولي، ومن «داخله» أن يُعلمن توجهه؟ أليس هذا ما حدث في علمانية الفضاء الأنغلو-ساكسوني، وما لم يحدث في اللاتكية الفرنسية؟ أليس هذا هو ما يُمكن الباحثين من الحديث عن تصنيفين اثنين للعلمانية في المسار الغربي (وربما يضيفون العلمانية الدستورية الأميركية، وكذا الهندية)؟ عن علمانية بروتستانتية، وعن لاتكية كاثوليكية فرنسية، لاتكية حادة، يعقوبية؟ ربما بالفعل كازانوفـا يقصد هذا في بعض المناحي له (إنني غير متوافق معه على الإطلاق لكن فقط لإضاءة ومناقشة هذه النقطة: كيف أنّ العلمانية الأنغلو-ساكسونية قامت أولاً كرد على الثنائيات التي يعقب بها الفضاء الديني من داخل الكنيسة، في حين أنّ اللاتكية الفرنسية اتخذت مساراً آخر. لكن، بنفس الوقت إنني لاحظت سابقاً في هذا الحوار أنك تشير إلى أنّ بريطانيا هي «واحدة من أكثر الدول علمانية تماماً في العالم» (رغم استمرار التزام ملكيتها بخط تصيب الكنيسة، هذا الكلام ربما يتوقف عنده كثيرون. لا شك أنّ العملية التاريخية هي في النهاية ما تُجبر هذا الفضاء الديني على الانصياع لحركة التاريخ وتقدمه، وبخاصة أن الفضاء الديني عموماً فضاء مطاطي مرن يتحول لونه مع التغييرات التاريخية.

لكن، إذا لم يكن للفضاء الديني من دور تأثيري في السياق الغربي على المسار العلماني، لماذا إذن هناك مساران للعلمانية، لاتكية يعقوبية فرنسية، وأخرى أنغلو-سكسونية؟

العظمة:

التشوه الأساسي في توجهات آراء كازانوفـا، والآراء الأخرى التي تعرضها حول الاختلافات بين العلمانية الكاثوليكية والعلمانية الأنغلو-ساكسونية (وبالطبع، لا بد من التسجيل منذ البداية أن شروط المقابلة هذه تمثل مشكلة: أحد الطرفين يعرّف بالانتماء الكنسي الكاثوليكي، والآخر بالانتماء اللغوي والجغرافي) هو أننا نرى فيها طبائع العمران معكوسة. ليست العقائد هي التي تحرك التاريخ، بل التاريخ هو ما يجعل العقائد ملائمة لأزمة وأمكنة محددة. إنّ الافتراض بانفصال المسارات الكاثوليكية والأنغلو-ساكسونية للعلمانية، وعدم إمكانية جمعهما تحت مظلة مفهوم واحد يستغرقهما، هو افتراض غير مفيد يستبطن قولاً بالحتمية الثقافية، ويهّمش العمليات الاجتماعية والسياسية والمعرفية الفعلية ويعطي العمليات الافتراضية أو الثقافية المتخيّلة أولوية عليها، بل هو أيضاً ضمناً إنكار للتحول التاريخي ووجود القطيعات التاريخية.

وبصرف النظر عن هذا، ثمة العديد من التفاصيل (ويطيب للشيطان المقام في التفاصيل، تشير إلى انتهاج نمطية انطباعية في النظر إلى القضايا التي يتم تقديمها. يمكن القول حول العلمانية الأنغلو-سكسونية المزعومة إنه بينما العلمانية الدستورية للولايات المتحدة الأميركية عملت على استقلال الممارسات والمؤسسات الدينية والطوائف المختلفة من سيطرة الدولة، علينا أن نلاحظ أنّ بريطانيا، رغم أنه من المحتمل أنّها أكثر الدول علمانيّة، هي بلدٌ له كنيسة دولة رسمية يرأسها ملوك وملكات المملكة المتحدة، وإن بريطانيا دولة

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

يقرر فيها البرلمان -وليس الكنيسة أو الشعب- العقائد الرسمية لكنيسة إنكلترا.

اليمين الديني الأميركي

دعنا هنا لا ننسى كيف أنّ اليمين الديني في الولايات المتحدة منذ أيام ريغان أضحى يحاول استخدام الدولة كأداة. لهذا، فإنّ بريطانيا هي دستورياً نقيض الولايات المتحدة في هذا المضمار. أما التمايزات والاختلافات هذه فهي عائدة للمسارات المختلفة للتطورات الاجتماعية والسياسية في البلدان المعنية التي تتشارك في البروتستانتية (على الأقل من حيث الأساس في الولايات المتحدة: فالبروتستانتية مخففة في كنيسة الدولة البريطانية، وتدعى طقوسها الأكثر رسمية في الواقع بالأنغلو-كاثوليكية)، لقد قام الملوك البريطانيون في القرن السادس عشر بعلمنة ممتلكات الكنيسة وأخضعوا الكنيسة للملك. وبهذا المعنى، ترتبط الدولة بالمؤسسة الكهنوتية بشكل مضارع لما كان عليه الحال في الإمبراطورية العثمانية في علاقة السلطان مع الفرق والطوائف والكنائس كافة، ونحن في سوريا وتونس ومصر ورثة ذلك.

وأخيراً، إذا ما نُظر عن كثب في سؤالك ينتاب المرء تساؤل عما هو المقصود بـ«الثنائية» في الحقل الديني في الكاثوليكية. لقد كانت الكاثوليكية، وحتى المجمع الفاتيكاني الثاني في الستينات، تعاند بحزم التيارات الرئيسية للتاريخ من أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً. وإذا ما نظرنا إلى الوراء في التاريخ، نجد أن الكنيسة اتخذت طابعاً ملكياً (وفي الواقع، ولعدة قرون، كان الباباوات من الناحية الوظيفية ملوك معظم إيطاليا)، بينما نجد أنّ الملكية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى في وقت حديث اتخذت طابعاً إكليريكياً. أما كون العلمانية الفرنسية كانت نشطة وقوية جداً فهذا من نتاج مقاومة الكنيسة الإمبراطورية التطلع لنتائج الثورة الفرنسية، وقبل ذلك مقاومتها محاولات القصر للسيطرة عليها: ولكن دعنا نذكر أنّ الأمر قد تطلب أكثر من قرن، حتى سنة 1905، لكي يُنص على العلمانية في الدستور الفرنسي (المادة الأولى). لقد شهد القرن التاسع عشر سلسلة من النزاعات والمفاوضات بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الفرنسية في سياقات اجتماعية وسياسية بالغة السعة والتنوع. أما إيطاليا الموحّدة في القرن التاسع عشر فقد احتاجت إلى التغلب على الدولة البابوية من أجل استكمال عملية التوحيد الوطني. الحال في إسبانيا أنها تعلمنت أساساً بعد فرانكو، وذلك بعد فترة من التعاون الوثيق للغاية بين الكنيسة الكاثوليكية والفاشية، وبأثر من تطور المجتمع بسرعة بالغة.

لهذا، لا يمكننا في الحقيقة أن ننقط ونبسّط، لأن هذا يجعلنا عرضة للهجمات السجالية والشتائم الأيديولوجية. أما بالنسبة إلى إشارتك أن النسوية قد ولدت من داخل الكنيسة، فلا أعلم بالضبط ما الذي تشير إليه.

أجرى الحوار حمّود حمّود

وهو جزء من حوار أوسع يصدر هذا الشهر في كتاب

عن دار «رياض الريس» في بيروت



مؤهلين للديمقراطية حقاً؟: هل العالم العربي غير جاهز فعلاً للديمقراطية؟ هل صحيح القول بأنه حين يمسك الشعب في العالم العربي بزمام السلطة فإنَّ النتيجة الحتمية الوحيدة لهذا ستكون -فوضى على الطريقة الصومالية، أو حرباً أهلية على الطريقة العراقية، أو اضطهاداً على الطريقة الإيرانية؟، هل هذا ما سيكون عليه فعلاً مستقبل الشرق الأوسط حين تحكمه الساحة العامة؟، هل العرب فعلاً مراهقون سياسيون غير قادرين على التعامل مع الديمقراطية أو على صنع تغيير سلمي ومدني حقيقيين في بلدانهم؟¹⁹¹.

يناقش نيكولاس كريستوف قائلاً إنَّ العرب الذين ملأوا الشوارع في المظاهرات العارمة الأخيرة على امتداد العالم العربي يثبتون بالدليل القاطع أنَّ العرب أبطلوا كل الشكوك الغربية التقليدية حول استعدادهم للديمقراطية والحرية ¹⁹¹. يدعم بنيامين دورر بدوره في مقاله -وداعاً لعالم أبيض- أسود- كريستوف، مجادلاً بأنَّ عقلية -أبيض- ضد-أسود- والتي ازدهرت بعد الحادي عشر من أيلول وشطرت العالم إلى "نحن" و"هم"،

أنَّ العرب يفضلون في الحقيقة الاستبداد والحكم المطلق؟¹⁷¹. بالرغم ممَّا تم عرضه في السطور السابقة، أستطيع القول بارتياح إنَّ النظرة للعالم العربي والقناعات التشاؤمية حيال نشوء الديمقراطية والمدنية في بلدانه قد بدأت تنحسر وباتت تتنازل تدريجياً عن موقعها لرؤى جديدة نشأت بعد كانون الثاني من عام 2011.

منذ تلك اللحظة التاريخية بدأ الاعتقاد التفاؤلي المؤمن بنشوء ساحات عامة ديمقراطية ومدنية حقيقية في المنطقة والذي برغم هامشيته الماضية ما انفك يحاول أن يقول للعالم إنَّ تلك الإمكانية موجودة أكثر مما يعتقد الجميع دون أن يصغي له أحد وقتها¹⁸¹ بالفوز بموقع قدم أكبر وصار يحظى بالانتباه والاهتمام أكثر بكثير من الماضي.

بدأ المراقبون حول العالم، وبشيءٍ من الدهشة والرغبة بتصحيح الذات، بقلب موازين أسئلتهم ومعادلاتها السابقة. فراحوا هذه المرة يتساءلون، كما يبين نيكولاس كريستوف في مقالته -غير

من الأمور التي تدعم النظرة التشاؤمية آنفة الذكر حول مستقبل العالم العربي والممكّنات المدنية والديمقراطية فيه هو حقيقة أنه حتى كانون الثاني من عام 2011 كان مشهد العالم العربي يوحى بالسكينة والركود والهدوء المريب الذي يشبه حالة المستنقع. كانت كافة الأنظمة السلطوية العربية قادرة بصورة مذهشة على الإحياء للمراقب الخارجي بسود الاستقرار وبمتانة ديمومتها بشكل بدا للعالم قابلاً للتصديق، بالرغم من معرفة القاصي والداني اليقينية بأداء تلك الأنظمة الفاسدة لدرجة كارثية وأساليب حكمها غير الشعبية بشكل واضح.

وكما يقول ليث كبة ببلاغة -أثارت استمرارية واستقرار ولامرونة تلك الأنظمة المتعجرفة أسئلة تشكيكية كثيرة حول آفاق الديمقراطية المحتملة في العالم العربي-، إلا أنَّ المشهد العربي العام الذي بدا راكداً وغير قابل للتبدل دفع المراقب الخارجي لتطوير أجوبة سلبية وتشاؤمية لأسئلة مثل -هل الديمقراطية قابلة للتحقق حقاً في البلاد العربية؟ وهل هي منسجمة مع الثقافة السياسية العربية؟ وهل من الممكن

مجتمعات مدنية معلمة

أهو ممكن أم حلم عصي على التحقق

نجيب جورج عوض

حتى بضعة أسابيع قليلة سبقت شهر كانون الثاني من عام 2011، حين اندلعت شرارة الانتفاضات في العالم العربي، كان يمكن للمرء أن يلاحظ أنَّ النظرة الطاغية عند جميع الباحثين والمهتمين بالسياق السياسي والمجتمعي في العالم العربي تنطلق من فهم هذا السياق المذكور من خلال وضعه على تضاد حاد مع المكونات المجتمعية والسياسية والثقافية والمدنية الموجودة في البلاد الغربية.

في العالم العربي تلعب دور أدواتٍ في قبضة السلطات الحاكمة (والتي تحكم بجريرة علاقاتها القبلية أو العشائرية أو العائلية أو الطائفية) لخدمة غرض فرض سيطرة جمعية على الناس وضمان ديمومة حكمها ونجاتها من الزوال حين تتعرض لأيّ احتمال معارضة أو تمرد. زد على ذلك، وحتى لو تمكنت مثل تلك المعارضات المذكورة من النهوض ضد السلطات المهيمنة وانتصرت عليها بنجاح، فإن الاعتقاد السائد هو أنَّ تلك المعارضات لن تقدم بدائل دولية ومدنية وليبرالية وتعددية وديمقراطية عامة في الواقع، بل ستعيد بدورها إنتاج أنماط سلطة مماثلة لما انتصرت عليه وستسير على نفس المسار الجمعي المحافظ الذي سار عليه أسلافها. لا بل وسوف تعمل تلك المعارضات، كما يعتقد الطرح التقليدي المذكور، على تسويق -دافع تحديثٍ باعثٍ بالاستعانة برمزيات وتعاليم دينية الطبيعة¹⁶¹، الأمر الذي يعني في المحصلة أنَّ البديل الطاغوي الجديد سيكون إسلامياً بطبيعته، كما يؤكد أصحاب هذا الرأي، وسوف يقترح بشكل رئيسي نفس الإجراءات الشرائكية الماضوية، وإن على أسس ورؤى أيديولوجية مختلفة¹⁶¹.

يرى المخيال الغربي التقليدي، إذن، أنَّ فكرة مجتمع مدني عربي تكاد تكون حلم ليلة صيف لأنَّ العرب أبعد ما يكون بطبيعتهم عن الليبرالية كفكرة أو كممارسة وأقرب ما يكون للفكر المحافظ وللتمسك بالتقليد والغرف في قيمهم ونظرتهم للوجود. ولطالما اعتقد هذا المخيال الغربي أنَّ المجتمعات العربية -لطالما تأسست على مبدأ الحقوق الجمعية، لا الحقوق الفردية، والذي ينتج عنه حماية ضئيلة جداً لقيمة الفرد في ذاته، إذ لطالما تم إدراج حقوق الفرد تحت خانة قوة القبيلة أو العشيرة أو العائلة التي ينتمي إليها¹⁴¹، لذلك، وعوضاً عن توفر بنیان مدني يحدّض أيّ تهديد لديمقراطية المجتمع ولحرية الأفراد من قبل أي مصدرٍ حاكم أو قوة مهيمنة، نجد أنَّ المجتمعات

الإيمان أن يحظى بالشعبية وأن ينال القبول والاهتمام المطلوبين في الأوساط الثقافية والسياسية بصورة عامة. حتى فترة ليست بالبعيدة، كانت القناعة الشعبية والأكاديمية والثقافية العامة في الغرب، بل وحتى في الشرق، تفيد بأنَّ مفاهيم مثل -حرّ- و-حرية- بمعناهما السياسي والمدني لن تجدا طريقهما أبداً إلى منظومة القيم والثقافة الناطمة للحياة العامة في الشرق العربي، حتى ولو كانت أدبيات النخب المثقفة والمفكرة التي تصدر في العالم العربي تزخر بتلك المصطلحات وتكرر ترادفها بلا انقطاع¹³¹.

يصف إلى هذا، لطالما شكك العديد من أنصار نظرية -غرب- ضد-شرق- بشكل جدي بإمكانية تبدل العرب جذرياً أو بإمكانية أن يشهد العالم يوماً ما في العالم العربي ميلاد ساحات حراك عامة (public-squares) مدنية وعلمانية وديمقراطية وليبرالية يمكن للمرء أن يلمح فيها مكونات وعناصر مشابهة في طبيعتها ونوعيتها لما يراه في سياقات المجتمعات المدنية في البلدان الغربية. وحتى حين يجد، أحياناً قليلة، الإيمان بإمكانية ولادة مثل تلك الديمقراطيات المدنية والدول التعددية الحديثة في العالم العربي طريقه إلى المشهد الثقافي العام ودوائر صنع النظريات والقراءات العلمية، فإنه من الصعب جداً على مثل هذا

لقد سيطرت منهجية القراءة التضادية والتعاكسية، ذات الجذور الكولونيالية والاستشراقية تاريخياً، على آليات وسياسات تحليل وتفسير المجتمعات والثقافة العربيتين في أوساط البحث العلمي المحلي والعالمي. إذ لطالما درج الباحثون الأوروبيون والأميريكيون حتى العقد الأخير من القرن العشرين على استخدام كل المناهج العلمية والجدالات العقلانية التي يعرفونها ويعتبرونها علمياً ومنهجياً في عملية اختزال، مقصود أو غير مقصود، للعرب إلى -قوم كسالى أو متهاونين، مهوسين بالجنس، عنفيين وعاجزين عن إدارة أنفسهم بأنفسهم¹²¹.

أضف إلى هذا، لطالما شكك العديد من أنصار نظرية -غرب- ضد-شرق- بشكل جدي بإمكانية تبدل العرب جذرياً أو بإمكانية أن يشهد العالم يوماً ما في العالم العربي ميلاد ساحات حراك عامة (public-squares) مدنية وعلمانية وديمقراطية وليبرالية يمكن للمرء أن يلمح فيها مكونات وعناصر مشابهة في طبيعتها ونوعيتها لما يراه في سياقات المجتمعات المدنية في البلدان الغربية.

وحتى حين يجد، أحياناً قليلة، الإيمان بإمكانية ولادة مثل تلك الديمقراطيات المدنية والدول التعددية الحديثة في العالم العربي طريقه إلى المشهد الثقافي العام ودوائر صنع النظريات والقراءات العلمية، فإنه من الصعب جداً على مثل هذا

الغرب والمسلمين، ديمقراطية وحرية (غرب) وجهاد وقمع (إسلام)، قد تم تعطيلها وإسكاتهما نهائياً بالثورات الأخيرة في قلب العالم الإسلامي والشرق العربي [11].

يمضي دور في تحليله إلى درجة الادعاء بأنّ على المرء ألاّ يعكس المفهوم التقليدي البالي عن العداء والتضاد بين الإسلام والغرب، بأن يتحدث عن "غرب-ضد-إسلام" بعد أن كان الحديث في الماضي عن "إسلام-ضد-غرب".

ما يجب أن يفعله المراقبون اليوم هو الاعتراف بأن المسألة اليوم هي أنّ المسلمين ينهضون للحرية والديمقراطية والأوتوقراطيون المدعومون من الغرب يحاولون منعهم عن ذلك. يستنتج دور من هذا قائلاً "يبدو أنّ المسلمين يصبحون ديمقراطيين والأوروبيين يدعمون الاستبداد. على منتقدي الإسلام أن يجدوا جواباً لم يقدموه بعد لتلك المعضلة" [12].

تقف الثورات العربية الأخيرة وقفة المنتصر في وجه كل الرؤى مسبقة الصنع والتوقعات المعبّلة عن فرص الديمقراطية والمجتمع المدني، لا بل والعلمنة، في العالم العربي. فالناظر لسياق وطبيعة ثورات الشباب العربي الأخيرة يمكنه أن يتلمس ملامح هامة عن البدائل السياسية والمنظومات المدنية التي يصبو الشباب العربي الجديد إليها ويعمل على دعم تحققها كي تحلّ محل الأنظمة العربية القديمة المعروفة.

علينا هنا أن نعترف، بطبيعة الحال، أنّ ساحة الثورات العربية تحتضن في داخلها، وعلى التوازي، أصوات ثائرة أخرى تذكّرنا بخطابات معارضات قديمة تقليدية مازالت تحاول بكل الوسائل تسويق أفكارها الأيديولوجية وأجنداتها (الإسلاموية واليسارية واليمينية، الكلاسيكية، لا بل وفرضها على المشهد واختزال الساحة بها).

لا يجب على الباحث المتمحّص إنكار هذا الواقع أو التقليل من إرهابات حضوره. ولكن، علينا أيضاً أن نلاحظ أن تلك الأصوات التقليدية (ومهما كانت ناجحة لحظياً في جعلنا نعتقد إعلامياً بأنها تمثل صوت الشارع)، لا تصرخ في الحقيقة بشكل جمعي اشتعالي أو مهيم باسم الشباب النائر، وهي لم تلعب في الواقع أيّ دور ملموس فعلي في تأجيج ثورة الجيل الجديد ولا اختيار

توقيتها [13].

لهذا، وبمعزل عن تلك الأصوات المعارضة الأيديولوجية القديمة، ما يجب أن نصغي إليه ونقرأه عن البديل المدني والمجتمعي المرجو الذي يطلبه الشباب العربي المعاصر يقول لنا بأنّ لا أحد من تلك الجموع الشابة الثائرة يدعو في الواقع إلى تأسيس نظام حكم ديني كبديل إسلاموي أصولي، مثلاً، الأمر الذي عبّر العالم عن تخوفه منه، كي يحلّ محلّ الأنظمة المنهارة. بل يمكن للمراقب أن يمضي أبعد من ذلك ليستخلص من مطالب وأصوات الشباب بأنهم يحملون تصورات لبدائل دوتية ومجتمعية تحمل كافة مواصفات ومكونات الأنظمة المدنية العلمانية، مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والتعددية واللائقية والمواطنة والحداثة.

أيّ مدنية وعلمانية؟

يبقى السؤال المحوري هنا: أيّ علمانية تتناغم وتتناسب مع السياق الثقافي والسوسيولوجي في العالم العربي؟ يدعونا هذا السؤال كي نتأمل لبرهة في مفهوم "العلمنة" وأنماطها المتعددة كما يمكن للباحث أن يلحظها في السياقات المجتمعية الناطمة لحياة الشعوب الأخرى حول العالم.

واحد من الباحثين الجادين في ظاهرة العلمنة والمراقبين المتابعين لتطورها وأنماطها المختلفة في السياقات



إنّ العرب الذين ملأوا الشوارع في المظاهرات العارمة الأخيرة على امتداد العالم العربي يثبتون بالدليل القاطع أنّ العرب أبطلوا كل الشكوك الغربية التقليدية حول استعدادهم للديمقراطية والحرية



المجتمعية في العالم الغربي، الفيلسوف الكندي تشارلس تايلر. في كتابه الضخم والثمين، عصر معلقن، يسرد تايلر تحليلياً تاريخ علاقة الدين بالعلمنة [14]. وبدلاً من الركوز إلى التفسير الشعبي الشائع والقائل بوجود هوة سحيقة غير قابلة للجسر بين الدين (المسيحية في حالة الغرب) والحضارة الحديثة العلمانية في أوروبا، يناقش تايلر بأنّ القراءة الدقيقة والمتمخّصة لتاريخ الغرب خلال القرون الثلاثة الماضية تفيد بأنّه، وخلال عدة محطات من عصر الحداثة، تمّ تجسير الهوة وغاب التوتر بين الدين والعلمنة عن النظر [15].

لا بل ويلحظ تايلر أنّ هذا التقريب لطرفي النزاع بلغ بعض الأوقات درجة من النجاح أمكن معها القول إنّ الغرب شهد في تاريخه "ميلاً طويلاً الأمد للانزياح نحو المماهة بين الاعتقاد الديني والنظام الحضاري" [16]. بدلاً عن اختزال العلمنة في الغرب المعاصر إلى مجرد اختبار لحالة غياب المقدس، يعمل تايلر على الإشارة إلى اختبارات إنسانية غربية مديدة موجودة في المجتمعات الغربية العلمانية المعاصرة والتي تبين لنا "مواطنو أمة (أوروبية، يعرفون هويتهم السياسية بدلالات دينية أو طوائفية.. أو آخرون تقتزن قدرتهم على تمثّل مبادئ وقيم الحياة المعاصرة بتجدّد وتحوّل (conversion) ديني بحيث باتت الأخلاقيات السائدة مقترنة وملتصقة بعروة وثقى بإيمان ديني معيّن" [17]. في ضوء هذا، يقترح تايلر أن نستعيض عن الحديث عن العلمنة كتعبير عن "نهاية الدين" [18] بحديث آخر أكثر دقة وبعداً عن أيّ قراءة أحادية الجانب لتاريخ الحداثة الغربية، الأمر الذي سيجعلنا، كما يقول تايلر، نرى في العلمنة تعبيراً عن رحلة الغرب للتخلّص من الأوهام والسحر (disenchantment) وليس للتخلي عن الدين، ومحاولته إعادة الدين إلى طبيعته وموقعه الحقيقيين كعامل واحد من بين عوامل عديدة أخرى معادلة له في القيمة والأهمية (بدلاً عن جعله المرجع العلوي المنزّه لها جميعاً، وكلها إلى جانب الدين مهمة وفاعلة في شؤون الساحة العامة وتخليص الإنسان من الأوهام والسحر [19]، بدلاً إذن، من منطق "إما نزع الدين. أو فرض الدين" على حياة الناس، يجب أن نقرأ تاريخ العلمنة على أنه

يدور حول منطق القيام بسيرورة تغيير وتطور وانعتاق من الوهم والسحر يتم في قلب الحياة الدينية عينها [20].

يقدم تايلر في كتابه عرضاً تفصيلياً لثلاثة أنماط من العلمنة في علاقتها بدور الدين في المجتمع [21]. أود في السطور القادمة أن أشير إلى تلك الأنماط الثلاثة. أول نمط علمنة يشير إليه تايلر يتحدث عن علمنة ذات طبيعة سياسية. تتبدّى تلك العلمنة في المجتمعات المدنية التي ترفض فيها الأنظمة الحاكمة أيّ اتكال على مرجعية دينية لتشريع وجودها وسلطانها. وفي أفضل الأحوال، يمكن لهذه الأنظمة أن تعود أحياناً للدين لتستعين به في نواح طفيفة تخدم عملية تطوير دساتيرها ونظمها. إلا أنّ هذه الاستعانة بالدين غالباً ما تكون نادرة وعند الضرورة القصوى. مثل هذه العلمنة تزدهر في المجتمعات التي تنحّي الدين عن فضاءات السياسة والدولة تحديداً، انطلاقاً من اعتقاد قاعدي بالفصل التام بين الشؤون الدينية والشؤون المدنية العامة، والتي تفضل ألاّ تستعين بأيّ استقاء حرفي أو نصوبي من مبادئ وتشاريح دينية، بل أن تعتمد على التشاريح والقوانين الوضعية الأخلاقية المدنية. في هذا السياق العلماني، لا يتمّ فقط تطبيق مبدأ عدم تدخل الدين في شؤون الدولة والسلطة، ولكن لا يحقّ للسلطة أو الدولة بدورها أن تتدخل في الشؤون الداخلية لأيّ جماعة دينية في المجتمع. هذا يعني أن تاريخ تبادل المصالح والدعم المتبادل القديم بين المؤسسة الدينية والدولة، والذي شهدته السياقات الشيوقراطية، لا مكان له أبداً ولا مشروعية هنا. واحدة من إيجابيات مثل تلك العلمانية السياسية هو تعزيزها لناحية التعدد ولقيمة التنوع الديني، بحيث تتمتع كل الأديان في المجتمع بشرعية متكافئة ولا يهيمن أحدها على الأديان الأخرى أو يتمتع بميزات تفتقدها الأديان الأخرى [22].

النمط الثاني من أنماط العلمانية الذي يطرحه تايلر هو ذاك الذي يتصف بماهية سوسيولوجية. تمثل العلمنة هنا فضاء مجتمعياً (وليس سياسياً بالضرورة) وهنّ فيه دور الدين لا على المستوى السياسي فقط، بل على مستوى تفاصيل الحياة العامة اليومية والاجتماعية لأفراد المجتمع. في

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

تلك المجتمعات، لا يلجأ المواطن دوماً أو شرطياً لآليات التفكير والرؤى التدينية ولا يبدي التزاماً متزمناً ومتشدداً بالواجبات والأوامر الدينية في سلوكه المعاش ولا تراه يستشهد بالكتب المقدسة ويعتبرها نصوصاً مرشدة حرفية تستوجب الطاعة في ما يتعلق بقيم وسلوكيات العيش. عندنا هنا سياق مجتمعي فقد فيه الناس الاهتمام الضيق بالتدين ولم يعد الالتزام الديني يحتل موقع المركز والرأس بين الناس، بل وتضائل عدد الملتزمين دينياً بشكل واضح بشكل يترافق أحياناً إما مع ضعف الإيمان الديني الشخصي، أو نبذ التدين عموماً [23]. أما أولئك الذين مازالوا يعتبرون أنفسهم أفراداً ملتزمين في جماعات دينية أو طوائف محددة، فهم أيضاً لا يبذلون أيّ رغبة بممارسة نشاطهم الديني في العلن وفرضه على الآخرين، أو أن يعلنوا أو يعمموا فهماً للمواطنة أو للعضوية في المجتمع من زاوية معتقدتهم الديني، وإن كانوا هم شخصياً يلتزمون بهذه الزاوية. يمكن لهذا العلمنة أن تسمى أيضاً "علمنة شخصية" كونها تعبّر عن قرار شخصي وفردى بوضع الدين جانباً بعيداً عن الصلة المباشرة والقسرية مع السياقات الأخلاقية والعلمانية للحياة العامة، وبمعزل عن الرغبة بالتأثير على تلك السياقات بقوة القناعات الدينية الشخصية الخاصة. لا يجب أن يُفسّر هذا الموقف، كما يؤكد تايلر، على



البديل المدني والمجتمعي المرجو الذي يطلبه الشباب العربي المعاصر يقول لنا بأنّ لا أحد من تلك الجموع الشابة الثائرة يدعو في الواقع إلى تأسيس نظام حكم ديني



أنه ركوز مباشر إلى الإلحاد أو على أنه خيار عداء مبين مع الدين. بالعكس، يجب أن نفهم هذا الموقف على أنه "موقف لامبالاة عام يرى أنّ الدين لا يمكنه أن يتواصل بشكل عصري وذى معنى وجدوى مع حاجات الناس المباشرة والآنية. الناس اللامبالون لا يناقشون الدين ولا يجادلون ضده، ولكنهم ينحّونه جانباً.

كما أنّ العديد من المنخرطين في الشأن الديني يقررون فردياً أن ينتقوا العقائد والتعاليم السلوكية التي يريدون أن يتبنوها وأنها يريدون أن ينحّوها جانباً [24].

أما نمط العلمنة الثالث الذي يعرضه تايلر فيدعى "العلمنة الثقافية". تتبدّى تلك العلمنة في المجتمعات التي انتقل أفرادها ثقافياً وأخلاقياً من حالة اعتبار الدين والإيمان بالله مبدءاً بديهياً مطلقاً ومرجعياً فوقياً معصوماً عن النقد والتساؤل إلى اعتبار الدين والتدين خياراً من بين خيارات شخصية وفردية وخاصة عديدة مماثلة لا تقل حضوراً وتأثيراً وقيمة عن خيار التدين. تعبّر تلك العلمانية عن غياب الدور المرجعي للدين عن فضاء المحاكمة العقلانية العامة [25]. دون أن يعني هذا غياب الدين نفسه كخيار عن الساحة العامة. في مثل هذه العلمانية الثقافية، تقف كافة المعتقدات والأديان والاعتقادات والقيم جنباً إلى جنب، ويُنظرُ لها على أنها خيارات وجودية وإبستمولوجية متعادلة ومتكافئة، تتواجد معاً بشكل متزامن في فضاء العيش المجتمعي وتخضع جميعها دون استثناء لمشروطات الحرية والرأي والقناعات الخاصة بالفرد؛ تلك الأمور التي يضمّنها لجميع الناس ويكفلها القانون وحقوق الإنسان الأساسية.

تحتضن العلمنة الثقافية بين طياتها كل أطياف التدين واللاتدين والإلحاد واللاأدرية واللامبالاة وسواها. وهي تحتضن كل تلك الأهواء جنباً إلى جنب ولا تكفل لأحدها في ذاته أي دور فوقي أو مرجعي أو سلطوي في حياة الدولة المدنية. بل إنها تُخضع كل تلك الأهواء إلى النقد والتحقيق والتقييم والمحاسبة في إطار معرفي علمي، لدرجة يمكن معها للمرء أن يصف هذه العلمانية الثقافية بالعلمنة العقلانية.

رندا مداح



الجماعات المسماة بالإسلاموية السياسية ينظرون للجمهور العام على أنه كيان واحد أحادي اللون والبنيان في هويته الجمعية المجتمعية، وهم يتبعون توجهاً شمولياً تجاه السلوك والقيم المجتمعية. لا يُنظر للمجتمع على أنه اجتماع أفراد متميزين ومختلفين، بل على أنه كتلة بشرية واحدة صلبة (بنيان مرصوص) يتم اعتبارها تجسيدا حياً للشعار البطولي «الواحد لكل والكل للواحد».

كما أنَّ أفراد جماعات الإسلام السياسي يعتبرون أنَّ أيّ تحدٍ تتعرض له جماعتهم هو تهديد نوعي ضد كل عضو ينتمي لهذه الجماعة دون استثناء ومصدر خطر على وجود كل فردٍ منهم بشكل مؤثر ومتساوٍ، والذي يجسد بدوره الشعار القائل «إما نفرق معاً أو ننجو معاً». أضف إلى هذا، وباسم الحفاظ على الطهارة الجماعية للمجتمع، يعامل أتباع مثل تلك الجمعية السوسيولوجية أي طرفٍ خارجي (ذاك الذي لا ينتسب للفريق، بنفس الموقف التمييزي والإقصائي، معتبرين إياه، بشكل مسبق بعيد عن الموضوعية، عدواً للفريق برمته. مثل تلك الحركات السوسيولوجية الجمعية، أخيراً، تعتمد على استراتيجية تجيش «المتعدد» بجريرة هدف اسمي أحادي شمولي، جاعلة من هذا الهدف بوتقة تذوب فيها تمايزات

القرار. في معناها الأساسي، «إسلام سياسي» تدلّ على مشروع سوسيولوجي؛ تعبر عن فكر مدني-ثقافي، وليس مجرد شكل من أشكال الحكم وطموح تحكم بالدولة. يقول أوليفيه روي عن الإسلام السياسي محقاً بأنَّ الامتثال لرموز ودلالات اجتماعية وأخلاقية وجماعية معينة، وليس بالضرورة انتساباً لإيمان معين، هو ما يشكل قاعدة وجود المجتمع، برأي أتباع الإسلام السياسي^[27]. السؤال هنا هو: ما هو الأمر المثير للشكوك والقلق في مثل هذا النوع من الفكر الإسلاموي ولماذا يسبب الريبة والخوف في أوساط العرب المعاصرين الداعمين للعلمنة والمدنية والذين لا يؤيدون طروحات الإسلاموية السياسية؟ يعيدني هذا التساؤل إلى دعوة كل من عبدالله النعيم وأوليفيه روي المشروعة لمقاربة محاولات وطموحات الإسلام السياسي من زاوية كونه ظاهرة جمعية سوسيولوجية قائمة بذاتها تسعى لإعادة إنتاج نفسها في الآخر المختلف ولجعل نفسها الراعي والحامي لقيم المجتمع وفضائله^[28]. من طبيعة تلك الحركات السوسيولوجية أن تنتظر من أعضائها أن ياربوا سياق حياتهم وحالات عيشهم المعاصرة من زاوية جمعية ونقطة مراقبة مرجعية علوية. لهذا فإن أفراد تلك

المجتمع المختلفة أوفي سياق العلاقات الخارجية لذلك المجتمع مع المجتمعات الأخرى حول العالم. لا تدل «الهوية الإسلامية» هنا على الانتماء الديني فقط، بل تشير بشكل أوسع إلى هوية سوسيولوجية محددة تعبر عن حوامل ثقافية وسلوكية ودينية وعقائدية معينة^[26].

بكلام آخر، ليس الإسلام السياسي بالدرجة الأولى، أو في الجوهر، حركة دينية تسعى لمشروع سياسي هدفه التحكم المهيم بالشأن العام بواسطة عقيدة دينية. على الأقل، «إسلام سياسي» لا تعني أتوماتيكياً هذا ولا تخلقه بشكل بديهي. تشير «إسلام سياسي» إلى فريق من الأشخاص يسعى للتعاطي بالشأن العام والتعامل معه، موظفاً هذا التعاطي بالدرجة الأولى في عملية إعادة تأسيس وتشكيل المحيط المدني وفق افتراضات مسبقة لطبيعة الوجود البشري الجماعي الذي يُفتَرَض فيه، بحسب أفراد هذا الفريق، أن يعكس ويصوّر في خواصه البنيان السوسيولوجي الناظم لهذا الفريق الإسلاموي. يعني هذا أنَّ الإسلاموية السياسية ليست مجرد ظاهرة سياسية أو قوة دوغمائية تتفاعل بإيجابية أو سلبية مع قوى سياسية أخرى في إطار سياق وتنافس قانوني ديمقراطي للفوز بامتيازات صنع

ومع تهاوي الأنظمة الأحادية الاستبدادية، يعود سؤال «أي علمانية ومدنية؟» محمولاً على أكتاف الجماهير العربية بكل تشعباتها وأطيافها وتحديّ تنوعها. وإلى أن يتمكن كل بلد عربي من تطوير فهمه الشعبي وممارسته العامة الخاصة للعلمانية والمدنية، يمكن للمرء أن يتأمل على الأقل بأن تبقى أنماط العلمانية الثلاثة أنفة الذكر ماثلة في أذهان الناس.

السؤال الآن هو: كيف يمكن لعملية تطوير جواب لمسألة المدنية والعلمانية في العالم العربي أن تنجح؟ أحد شروط نجاح هذه العملية، برأيي، يتطلب حتماً تحليلاً صارماً ودقيقاً لتأثير ولدور الإسلام السياسي في ساحات البلاد العربية ما بعد الثورة. يمكن للباحث في إرهابات الثورات العربية الأخيرة أن يسجّل شكوك ومخاوف وهواجس حقيقية من مثل هذا الدور الإسلاموي بين طهرانية الشارع العربي، المسيحي والمسلم واللا ديني، المدني والعلماني على حد سواء. حتى أنه يمكن القول إنَّ هذه الهواجس هي علامات



يجب القول إنه من الصعب العثور على وصفة علمنة

واحدة وحيدة جامعة كي

تستجيب لجميع احتياجات

وظروف وتضاعيف

السياقات المجتمعية

المتشعبة والمتعددة

والمعقدة في البلاد

العربية. كل دولة عربية هي

كيان متعدد الأوجه في

ذاته



المدنية والعلمانية والإسلام السياسي في العالم العربي

لنعد الآن إلى الثورات العربية وبدائل الأنظمة المتهاوية في العالم العربي ونسأل: أي نوع من أنواع العلمانية يتخيل الشباب العربي وأياها سيختار إذا ما أعطي السلطة ليختار مستقبله؟ وأيضاً، أي علمانية تتناسب مع المجتمعات العربية الجديدة (سياسية، سوسيولوجية أم ثقافية، وتطبق عليها؟

أعتقد جازماً أنَّ الإجابة على هذين التساؤلين هي من أصعب المهمات وأكثرها تحدياً أمام الجيل الثائر الجديد. لست متأكداً أنَّ الشباب العربي عنده أجوبة جاهزة للسؤال الأول، فهم قد أطلقوا ثورتهم انطلاقاً من اهتمامات علمانية براغماتية صرفة بعيدة عن التنظير والتحليل العقلي والمعرفي. بالإضافة إلى هذا، لا يحمل صوت الشباب أجندة مسبقة الصنع بل هو صرخة رفض ضد النظام الحاكم المهيم الحالي ونتائجه الكارثية على أوضاع العالم العربي. هم لم يقولوا في صرختهم ما الذي يريدونه بالتحديد كبديل في المستقبل، بل أعلنوا فقط الشيء الذي يقفون ضده والذين لا يمكن أن يحتملوا استمراره في الحاضر. لا تعيدنا صرخة الشباب العربي بلهجتها النافية (appophetic) إلى بديل واضح المعطيات والتفاصيل، ولكنها تطرح أمامنا آمنيات وقيم مبادئ لم تتبلور بعد ولم تتم برمجتها وتحويلها إلى طرح متكامل.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني، فيجب القول إنه من الصعب العثور على وصفة علمنة واحدة وحيدة جامعة كي تستجيب لجميع احتياجات وظروف وتضاعيف السياقات المجتمعية المتشعبة والمتعددة والمعقدة في البلاد العربية. كل دولة عربية هي كيان متعدد الأوجه في ذاته، إن لم يكن على المستوى الديني والطائفي أو العرقي، فهو حتماً كذلك على المستوى الأنثروبولوجي والثقافي والديمقراطي. لطالما تعرّضت كل تلك المكونات المتعددة للطمس والكبت على يد الأنظمة الاستبدادية والمهيمنة التقليدية في العالم العربي؛ والتي لطالما استهانت بتأثيرها أو حاولت توظيف هذا التأثير في خدمة أجندات الهيمنة والتحكم والسلطة التي فرضتها على الجميع. بالرغم من إقراري لما سبق،

وفرادات الأعضاء واختلافاتهم وتتحول فيه وحدة المجموعة ورقة الدفاع الأولى عن الفريق في وجه الفروقات الناجمة عن اهتمامات الأعضاء الشخصية ومعتقداتهم وأولوياتهم.

دعونا الآن نتخيل مثل هذا النظام السوسيولوجي الجمعي البديل يستولي على عصا القيادة من يد الدكتاتوريات المنهارة في العالم العربي، ما الذي سينتج عن هذا في الساحات العامة ما بعد الثورة؟ بالنسبة إلى أولئك المشككين بالإسلام السياسي والمتخوفين منه، سيكون هذا عملية تبديل دكتاتورية سياسية جمعية بدكتاتورية أخرى لا تقل عنها جمعية وهيمنة وإن كانت سوسيولوجية هذه المرة.

يؤمن أصحاب الصوت التشكيكي بأنّ مثل تلك الإمكانية تبرر الشكوك والقلق الشديد، حتى ولو أقرّ المرء حق الإسلام السياسي الكامل بالمشاركة في صنع القرار والمشاركة في لعبة الفوز بالسلطة الديمقراطية. في إطار محاولة الإسلام السياسي تشكيل المجتمع على صورة منظومتهم القيمية الجوهرية، لا يعود هناك مكان للاعتراف بأنّ المكونات الإسلامية الموجودة في المجتمع، والمختلفة عن أولويات الإسلام السياسي وما يمثّله، هي أيضاً جزء لا يتجزأ من طبيعة الحياة المجتمعية. وعوضاً عن اعتبار تلك القيم المختلفة جزءا من عملية بناء المجتمع، يعمل الإسلام السياسي على اعتبار تلك العناصر مصدر تهديد ويخضعها لمحاولات تقييد، بل وكبت منظم [29]، وفي حالة العالم العربي اليوم، سيعني هذا أنّ جميع اللاإسلامويين من علمانيين وليبراليين ولادينيّين ويساريّين، الخ، سيتحولون إلى مناهضين ومارقين وليس إلى مصادر غنى أو شركاء أصلاء في المجتمع. وعوضاً عن جعل التنوع والآخرية مصادر إسهام وإغناء وتأسيس للمواطنة، تصبح وطنية المواطنين وانتماؤهم للمجتمع مرهونين ومقاسين بدرجة استعدادهم للرضوخ إلى قواعد الامتثال وإطاعة متطلبات حماس قهري معيّن لتشكيل هوية إسلاموية محضة ومقاومة هدفها التصدي لبدائل محتملة لإسلامية وعلمانوية وثقافية مجتمعية قد تنشأ في الساحة.

من جهة أخرى، يعتقد المشككون بالإسلام

السياسي في العالم العربي أنّ العقلية السوسيولوجية الجمعية آنفة الذكر ستمنع الإسلامويين من قبول أيّ فلسفات وضعية علمانية أو السماح لها في المشاركة في عملية التشريع المدني وصياغة الدساتير. سيترتب عن ذلك أنّ شرائع مبادئ علمية مثل شرعة حقوق الإنسان لن يتم العودة إليها أو أخذها بعين الاعتبار من قبل الإسلامويين كمصدر من المصادر المفيدة لإصلاح وتأليف الدستور المدني للدولة، حتى وإن كانت تلك الشرعة تدافع عن قيم أساسية يدعو لها الإسلام، مثل الحرية والحق والعدالة والمساواة والرحمة. يعتبر الإسلامويون تلك الشرعة الوضعية لا مجرد نقض للمبادئ الإسلامية الأيديولوجية التي يبنون عليها وجودهم، بل ومناهض لمكونات وجودهم ككيان سوسيولوجي في ذاته، خاصة المكونات الإسلامية الجمعية التي تركزس قيم 'الامتثال للميل العام للجماعة'. إظهار الولاء لقيم المجموع" والرضوخ للمبدأ الأيديولوجي الذي يعزز تجذر المجتمع في التمظهرات الثقافية لدين واحد بعينه (الإسلام). لا يستطيع الإسلامويون تبنّي شرعة حقوق الإنسان دون تحفظات، فهم لا يثقون في الدرجة الأولى، بالادعاء القائل أنّ 'العلمنة لا تفترض بالضرورة صراعا مع الدين أو حتى قطيعة معه، ولا هم يستطيعون أن يستوعبوا كيف يمكن 'لمجتمع معلم أن يبقى على تماس مع الثقافة والقيم الدينية'. [30]، يتخوف الإسلامويون بشكل غير واقعي ومزيف من أنّ يقطع تطبيق شرعة حقوق الإنسان في المجتمع، والاعتماد على بنودها في التشريع، بينهم وبين فهمهم للمجتمع 'الإسلامي' ويمنعهم، كأتباع نظرة للوجود تنبع من دين محدد، من التماهي مع الثقافة المحيطة بهم.

حين يدرك المشككون بالإسلام السياسي ما أشرت إليه في الأعلى، يتصور لهم أنّ أي نظام إسلاموي بديل في المجتمعات العربية ما بعد الثورات سيفرض السياسة التالية بالقوة على مواطنيه 'لكم كل الحق بأن تتمتعوا كمواطنين بكل حقوق البشر'. مع ذلك، وبغية مراعاة 'الخير العام' والمصلحة العليا للمجتمع بأكمله (والذي ستتقرر هويته وحدوده وماهيته في هذه الحالة وفق مشروطات ومفاهيم الأغلبية

السوسيولوجية الحاكمة)، ينبغي عليكم الرضوخ لضرورة إذابة تنوعاتكم الثقافية والمعرفية والثقافية (ليس بالضرورة الدينية، في بوتقة الوحدة الجماعية والوحدانية المتراصة وأن يمثل تفسيركم المتعدد للحرية والرحمة والعدل والمساواة والحق لكل ما يخدم الموقع السوسيولوجي الطاغي للأغلبية العددية الثقافية أو السلطوية أو الدينية أو الأيديولوجية أو الاقتصادية في المجتمع.

في ضوء مثل هذا الاحتمال المفترّض، يجد العديد من المواطنين العرب اللاإسلامويين أنفسهم مدفوعين نحو الشك والريبة والحذر الجاد من مثل تلك الحركة السوسيولوجية الجمعية كحركة الإسلامية السياسية. وهم لا يجدون أنفسهم في وضع أفضل وأكثر أماناً للتعامل معها لمجرد أنّ الإسلام السياسي يعلّي من شأن قيم الحرية والحق والعدالة والمساواة والرحمة ويعد بتطبيقها في عهد حكمه.

خاتمة

عوّد على بدء. يتطلب اكتناه طبيعة طموح المدنية والعلمنة الذي قد يصرار ويكافح الشباب العربي الثائر، الذي ملأ الساحات العامة في 'الربيع العربي"، كي يطبقه في المجتمعات العربية ما بعد الثورات، ملاحظة ومراقبة جادة للقلق آنف الذكر المتنامي في الساحات العامة العربية من نجاحات الإسلام السياسي في ملء فراغ السلطة في المراحل الانتقالية الحالية في العالم العربي. سيظهر لنا المستقبل القريب في العالم العربي أنّ هناك تنافسا طاحنا بين طموح المدنية والعلمنة وطموح الأسلمة السياسية في العالم العربي. واحد من أهم مهمات الفريق المؤيد للمدنية والعلمنة هو أن يتمتع في الطبيعة السوسيولوجية والأداء الجمعي للإسلام السياسي. عليه أن يأخذ على محمل الجد الشديد الطبيعة المحورية السوسيولوجية للإسلاموية السياسية وليس مجرد أداءها السياسي والسلطوي. حين يستوعب المرء أنّ الإسلام السياسي هو حركة جمعية شمولية وليس مجرد خطاب سياسي قائم على مبادئ دينية، يمكن للمرء عندها أن يفهم بشكل صحيح جذور شكوك مؤيدي المدنية والعلمانية

حول وصول الإسلامويين للسلطة وخوفهم منه. لا ينبع هذا الخوف من أجندة الإسلام السياسي السياسية فقط أو خلفيته الدينية بالدرجة الأولى، بل ينبع أولاً وقبل كل شيء من تأثيراته وتداعياته المجتمعية والثقافية والأنثروبولوجية.

قد يفاجئ المستقبل البعيد كل الفرق المؤيدة للمدنية والعلمانية في الجمهور العربي بإسلام سياسي منفتح جداً ومستعد للمضي أبعد من حدوده التقليدية والتي اعتاد الحفاظ عليها بصرامة. قد نشهد إسلاماً سياسياً عصرياً وتقدماً وإصلاحياً

إشارات

(١) هذه الدراسة هي تلخيص باللغة العربية للتحليل المستفيض الذي قدمته في أحد فصول كتابي الذي صدر باللغة الانكليزية في شهر تشرين الأول من عام 2011:

Najib George Awad, And Freedom Became a Public-Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring, (Münster & London: LIT Verlag, 39-2012), pp. 19

(2) على حد تعبير إدوارد سعيد في دراسته الكلاسيكية المثيرة للجدل:

Edward Said, Orientalism, (London: penguin Books, 1978

ترد نفس الصفات في كل من:

Rana Qabbāni, Europe's Myths of Orient, (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 6; and Nicola Pratt, Democracy and Authoritarianism in the Arab World, (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 2007), p. 34

(3) Bernard Lewis, What Went Wrong? the Clash between Islam and Modernity in the Middle East, (New York: Perrenial/Harper Collins Books, 2003), p. 55

Francesco Cavatorta and Vincent Durac, Civil Society and Democratization in the Arab World: the Dynamics of Activism, (London & New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2011), p. 21

(5) المصدر السابق نفسه، ص. 22.. انظر كذلك:

Pratt, Democracy and Authoritarianism in the 9 Arab World, 189

Cavatorta and Durac, Civil Society and Democratization in the Arab World, p. 22

انظر أيضاً

Woltering, "The Roots of Islamist Popularity," 3 Third World Quarterly, 23, 2002, 1133

(7) Laith Kubba, "The Awakening of Civil Society," in Islam and Democracy in the Middle East, Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (eds.), (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003), pp.

تحرير العقل الاصولية والحادثة وانفجار المجتمعات

حقيقيا يمسك بالسلطة عبر تنافس انتخابي ديمقراطي قانوني شفاف ونزيه ومن ثمة يرحب بكافة الأحزاب والحركات السياسية الأخرى المختلفة معه ويدعوها للمشاركة الفعلية في عملية صنع القرار ويكشف عن استعداد جاد ولملوس لتغيير رؤيته الجمعية الشمولية وماهيته السوسيولوجية. أما حالياً وفي المستقبل القريب فلا أحد يستطيع أن يقدم وعداً مؤكداً أو دلائل ملموسة لباقي العرب غير الإسلامويين والمدنيين بأن مثل هذا الإسلام السياسي المستقبلي سيظهر يوماً ما. لا أحد يملك

اليوم أيّ معطى فعلي يعوّل عليه كي يقول بأنّ الإسلام السياسي على استعداد للإقرار بأنّ الفوز بثقة العلمانيين واللاإسلامويين من الشعب العربي يتطلب جعل التعددية والفرادة والتمايز وفكرة 'الآخر' مؤسسات بنيوية وقواعد ناظمة للوجود والهوية وليس مجرد أدوات براغماتية يتم استخدامها في خدمة تسهيل إجراءات صنع القرار والسيطرة على الحكم وابتلاع الدولة والأمة على حد سواء.

شاعر وباحث أكاديمي من سوريا مقيم في أميركا

(20) نفسه، ص. 554.	(20) 28, 34-p. 28.
(21) أعتمد في عرضي لأنماط العلمنة الثلاث التي يقدمها تايلر على العرض المتبصر لها في	للاطلاع على وجهتي نظر متشائمتين حيال إمكانية الديمقراطية في العالم العربي، انظر في نفس الكتاب المذكور النقاش في
Philip L. Wickeri, "The End of Missio Dei-Secularization, Religions and the Theology of Mission," in Mission Revisited: between Mission Theology and Intercultural Theology, Volker 44-Küster (ed.), (Berlin: LIT Verlag, 2010), pp. 27 34-pp. 31	12-Mohammad Talbi, "A Record of Failure," pp. 3 and Emmanuel Sivan, "Illusions of Change," pp. 27-13
(22) Alister McGrath (ed.), The Balckwell Encyclopedia of Modern Christian Thought, (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), p. 594 ,598-"Secularization", pp. 593	(8) هذا ما يدافع عنه ليث كبة مثلاً: Kubba, "The Awakening of Civil Society," 4 34-pp. 29, 33
(23) المصدر السابق نفسه، ص. 594.	(9) Nicholas D. Kristof, "Unfit for Democracy?" in www.nytimes.com, 26, February, 2011
(24) نفسه، ص. 595.	(10) المصدر السابق نفسه.
(25) نفسه، ص. 594.	(11) Benjamin Dür, "Farewell to A World of Black and White," in www.theuropean-magazine.com , 1. March. 2011
Abdullah A. an-Na'im, "Political Islam in National Politics and International Relations," in The Desecularization of the World: Resurgent Religions and World Politics, Peter L. Berger, et. al. (ed.), (Washington, DC: Ethics and Public Policy/ Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans 121-Publishing Company, 1999), pp. 103	(12) المصدر السابق نفسه.
Olivier Roy, Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways, Ros Schwartz (trans.), (London: Hurst & Company, 2010), p. 109	(13) حول الشباب الثائر الذي نزل الساحات في العالم العربي واختلافه عن جيل المعارضات التقليدية القديم، أنظر
يناقش روي في مكان آخر بأنّ هذه المحاولة لإعطاء الأيديولوجية الدينية طبيعة سوسيولوجية هي في الواقع أحد أسباب فشل الإسلام في تحويل نفسه من إيمان ديني لجماعة إلى مجتمع حقيقي. أنظر	Awad, And Freedom Became a Public Square, 8 18-1
Roy, The Failure of Political Islam, Carol Volk 4 (trans.), (London & New York: I.B. Tauris, 2007), 74-pp. 48	(14) Charles Taylor, A Secular Age, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007
(28) An-Na'im, "Political Islam in National Politics and 111-and International Relations," pp. 106	(15) نفس المصدر السابق، ص. 737.
(29) Roy, Holy Ignorance, p. 110	(16) نفسه، ص. 743.
(30) المصدر السابق نفسه، ص. 113.	(17) نفسه، ص. 552-553.
	(18) هكذا يتحدث عن العلمنة، مثلاً، A.N. Wilson, God's Funeral: A Biography of Faith and Doubts in Western Civilization, (New York: Ballantine Books, 1999); and Eaman Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, C. 1400-C. 1580, (New Haven and London: Yale University Press, 1992), pp. 503-277
	(19) يعتبر تايلر مصيباً المماهة بين الدين وبين السحر والأوهام مجرد "زيف وخداع" يقود إلى اعتبار عملية التخلص من الوهم والسحر وكأنها محاولة للتخلص من الدين، الأمر غير الصحيح على الإطلاق: المصدر نفسه، ص. 553.

مراد وهبة

تحرير العقل

المحرّمات الثقافية وسجون الماضي

"أخطر أستاذ جامعي في الجامعات المصرية".. بهذه الجملة وصف المفكر والأكاديمي مراد وهبة التقارير الأمنية، عقب معارضته لبعض السياسات الاقتصادية في عصر الرئيس السادات، ذلك الخطر الذي لا زال يلازمه حتى الآن، فهو رافض على طول الخط أن يقمع عقله أو يساير الواقع أو أن يقع في برج عاجي بعيداً عن المجتمع الجماهيري، والذي يسكنه غيره من المفكرين القانعين بضرورة انفصالهم عن العامة باعتبارهم "نخبة".

مراد وهبة، أستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس، وصاحب العديد من المؤلفات الفكرية والفلسفية، سعى على مدار سنواته التسعين، أن يكون سقراط في القرن العشرين، أن يتنازل عن "عرش الفلاسفة" إلى حيث يوجد الجماهير، يحاورهم ويغير من معتقداتهم السائدة المتوارثة عن غير تفكير، وتحلّ في سبيل ذلك الكثير من الهجومات والحملات الشعواء التي اعتبرته خطراً على المجتمع.

يشغل الدكتور مراد وهبة عضوية العديد من الأكاديميات والمنظمات الدولية المرموقة، كما أنه مؤسس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير العام في العام 1994 م، ويعتبر من بين الـ 500 شخصية الأكثر شهرة في العالم، وفقاً لموسوعة الشخصيات العالمية، وشارك في العديد من المؤتمرات والملتقيات المتعلقة بالفلسفة حول العالم، له العديد من المؤلفات الهامة مثل "المذهب عند كانط"، "العنف والمقدس"، "المذهب في فلسفة برجسون"، "رباعية الديمقراطية"، "الأصولية والعلمانية"، "فلسفة الإبداع"، "مستقبل الأخلاق"، وغيرها الكثير.

ولد مراد وهبة في 13 أكتوبر 1926 م، في مدينة أسيوط في جنوب مصر. درس الفلسفة في جامعات القاهرة وعين شمس، ونال الدكتوراه من جامعة الإسكندرية، وعقب الهجومات الضاري الذي واجهه بعد المؤتمر الذي عقده بعنوان "الفلسفة ورجل الشارع"، لا زال وهبة يمارس دوره في التنوير من خلال منتدى ابن رشد الذي أسسه، ومن خلال كتاباته وعمله في الجامعة.

يمتلك مراد وهبة العديد من الأفكار التي تعد صادمة للكثيرين، هو ضد الجماعات الدينية والإسلامية بكافة تفرعاتها، يرفض الفصل بينها ويعتبرها فروعا كثيرة من أصل واحد هو "الأصولية الدينية"، تلك الأصولية التي ساهمت في تخريب العقل العربي، وحرمانه من التفكير الناقد الذي يجعله ينظر إلى المستقبل، ويقبل بالعلمانية التي تدفع نحو تطور المجتمعات والتي تعد البديل الوحيد للدوغماطيقية الفكرية.

يطالب وهبة دوماً بإحياء فلسفة ابن رشد في العالم العربي والإسلامي، فهي فلسفة تدعو إلى إعمال العقل والنظر في باطن النص الديني وليس في ظاهره، يؤمن أن التطور والتقدم يستدعي إعادة فلسفة ابن رشد إلى فضاء القراءة والبحث والسؤال في الثقافة العربية.

قلم التحرير

وهبة: ترئّج الفكر العربي وعجزه عن القيام بثورة فكرية شاملة يرجع إلى عجزه عن تكوين رؤية مستقبلية، وأنا أعبر عن الرؤية المستقبلية بمصطلح "الوضع القادم" في مواجهة "الوضع القائم"، فعندما يكون الوضع القائم في أزمة يجب استدعاء "الوضع القادم" للتفكير في حلول لهذه الأزمة، وبغياب الوضع القادم أو الرؤية

ترئّج الفكر العربي، عبر فترات التاريخ المتعاقبة، بين الجمود الذي عززته الأصوليات الدينية في كثير من الأحيان، والتمرد الذي كان عاجزاً عن الوصول به إلى الثورة الفكرية القادرة على التغيير الجذري للأفكار المتوارثة.. برأيك ما سبب هذا القصور، وما السبيل نحو تجاوز الحال الموصوفة؟

تصوير: رمضان إبراهيم



المستقبلية يظل الوضع القائم في حالة أزمة، وإن تمرد على الأزمة لن يستطيع تجاوز الوضع القائم، إذن ما الذي يجعل العقل العربي في حالة عجز عن تكوين رؤية مستقبلية؟ لأنه عقل "ماضوي" يستمتع ويشتهي أن يحيا في الماضي، الماضي بدیل له عن المستقبل، لكن عندما يظل العقل العربي متمسكًا بالماضي ورافضًا لتكوين رؤية مستقبلية، ففي هذه الحالة سيظل العقل العربي أسير الماضي وبلا مستقبل.

على مدار التاريخ، جاء عجز العقل العربي عن تجاوز الماضي نتيجة لهيمنة "المحرمات الثقافية" على الذهنية العربية، إذ يرفض العقل العربي التعرض لمثل هذه المحرمات وتناولها بعقل ناقد لأنه ملتزم بالماضي، وحيث أن المحرمات الثقافية من إفراز الماضي سيظل العقل العربي يفكر في إطارها، والشائع عن المحرمات الثقافية أنها في مجالات الدين والسياسة والجنس، ويمنع العقل الناقد أن يحكم فيه هذه الثلاثية لأنه عاجز عن تلقي صدمات في معتقداته التي تثبت له مدى تخلفه.

النص والعقل

إلام ترد تجذر مثل هذه المحرمات في المجتمعات العربية؟

وهبة: امتلاك رؤية مستقبلية يحتاج إلى تخلص الذهنية العربية من الالتزام بالماضي والحياة فيه، "الماضوية" التي يعاني منها العقل العربي تجعله عاجزًا عن التفكير في المستقبل، كما أنَّ الخوف من تلقّي صدمات في المعتقدات الراسخة يجعله يتجنب النظر في المحرمات الثقافية بشكل نقدي.

كان الفقيه ابن تيمية يعلن بوضوح أنه "ممنوع إعمال العقل في النص الديني"، ولا بد من أن يؤخذ النص الديني بحرفيته، في إطار حاسة السمع، ولذلك هناك ارتباط دائم ما بين السمع والطاعة، ولذلك من يعمل العقل في النص الديني سيكون كافرًا في رأي ابن تيمية، ووفقًا لمذهبه، أما الفيلسوف ابن رشد فقد كان يطالب بتحويل المعاني الظاهرة للآيات إلى معاني باطنية مغايرة للمعنى الأصلي، إذ دعا إلى إعمال العقل في النص الديني الذي أطلق عليه التأويل، أي إخراج اللفظ من دلالاته الحقيقية الحسية إلى دلالاته المجازية، والانتقال مما هو حسي إلى ما هو مجازي، فعندما يقول "الله يجلس على العرش" فالمعنى الحسي المفهوم يعني وجود عرش بالمعنى المحسوس، وأن الله يتخذ وضع الجلوس، في حين يردنا المعنى المجازي إلى الحكم الإلهي، وبالتالي أعلن ابن تيمية كفر ابن رشد، وهو ما جعله على هامش التاريخ العربي.

باطن النص

وما السبيل لإخراج فلسفة ابن رشد من الهامش إلى التطبيق؟

وهبة: أثرى ابن رشد الفلسفة العربية والفكر الإنساني بإعلاء سلطان العقل، وإعمال العقل في النص الديني من خلال التأويل، ويقول في ذلك "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان العقلي وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل"، وأجهضت فلسفة ابن رشد في العالم العربي حين أصدر المنصور أمرًا بنفيه إلى أليسانة، في حين أمر الإمبراطور فريدريك الثاني بترجمة كتبه في مواجهة الصراع مع رجال الدين المسيحي، ومن ثمة التغلب على الواقع المتردي يكون باستدعاء فلسفة ابن رشد التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية.

حاولت إحياء فلسفة ابن رشد في مواجهة فكر ابن تيمية، لكنني قوبلت بهجوم شرس، واتهموني بأنني "سيئ النية" في تبني ابن رشد، كما جاءتني تهديدات بالقتل، فلأسف نجح ابن تيمية في التأسيس للوهابية والأصولية الدينية، وجاء القرن العشرين لتبرز جماعة الإخوان المسلمين التي تتبنى الفكر ذاته، وبالتالي ستظل الحضارة الإسلامية متخلفة طالما أنها مستندة إلى أفكار ابن تيمية الرافضة لإعمال العقل.

إحياء فلسفة ابن رشد يحتاج إلى جرأة عقلية، تلك الجرأة القادرة على الحفر في النص الديني لمعرفة المعنى الباطن، وبالتالي التحرر من المعنى الظاهر، ما يؤدي في النهاية إلى الانطلاق نحو آفاق أرحب تسمح بالإبداع، مع ابن رشد يوجد إبداع، ولكن مع ابن تيمية سيموت الإبداع، ربما خلق حالة من الإبداع في التعليم قد يمكن من إحياء فلسفة ابن رشد من جديد.

تعدد الأجوبة

كان لك مشروع هو "الإبداع والتعليم"، طرحته في العام 1988، ولكن لم يتم تطبيقه، ما تفاصيل المشروع؟ وهل ما زال مناسباً، ما هي السبل الممكنة لتطبيقه في الوقت الراهن في ظل الانحطاط الذي يعاني منه التعليم في شتى البلدان العربية؟

وهبة: طرحت فكرة المشروع على رئيس الوزراء آنذاك، أحمد فتحي سرور، ورحب بها، لكن القيادات في الوزارة رفضت تمامًا مشروع الإبداع، ويركز مشروع "الإبداع والتعليم" على منع التلقين والحفظ، لأن التلقين مع الحفظ يجعل الفرد يعتقد واهمًا أنه وصل إلى الحقيقة المطلقة، فوجود المناهج الدراسية الثابتة والمعلم الذي يلقتها للطلاب يجعل اليقين لدى لطالب مرتبطاً بمدى حفظه وتذكره للمناهج الدراسية.

ولكي يتم إيجاد مجال للإبداع لا بد من قبول تعدد الأجوبة، وهذا يحتاج قراءة متسعة خارج المقرر ليكون الطالب قادرًا على التنويع في إجاباته، وذلك يأتي أولاً بإلغاء الكتاب المقرر ليكون أحد الكتب المقررة، كما يجب ألا تحتل الاختبارات كل هذا الاهتمام بالمباغ

فيه، وذلك عن طريق تقليل النسب المئوية المخصصة للاختبار، في مقابل التركيز على البحث والأنشطة وغيره مما ينمي الإبداع، أيضًا لا بد من تقليل المقررات الدراسية لتقليل ضخامة العدد في الفصول لاستيعاب أفضل.

في هذا الإطار، كانت لي تجربة عملية، فعندما كنت أدرس للطلاب في عامهم الثاني في كلية الآداب قسم الفلسفة، كنت أطلب منهم القراءة في موضوع معين من عدة كتب ومؤلفات، وتكون المحاضرة حوار بيني وبينهم، كما يجري الاختبار في المكتبة ودون ملاحظين، وفي هذه الحالة يمكنهم الاستعانة بالكتب، وتتمّ محاسبتهم ليس على كمّ المعلومات الذي يوردونه أو مدى تذكرهم للمعلومات، ولكن على قدرتهم على الربط بين الأفكار، لكن عندما طرحت التجربة على مجلس الكلية، قوبلت بالرفض الجماعي، فالبعض قال إنها مخالفة لللائحة الكلية، وآخرون اعتبروا ما يحدث غشا جماعيا.

أعتقد أن مشروع الإبداع لن يكتب له التطبيق في ظل هيمنة جماعة الإخوان المسلمين على المؤسسات التعليمية والثقافية، فرغم وجودهم خارج السلطات، إلا أن تغفل فكرهم يجعلهم متحكمين فكريًا في كل ما يتم إنتاجه.

فكرة التساؤل

ثمة أمراض عدة للتخلف تنهش في الجسد العربي، أودت إلى تطرف فكري وانحطاط أخلاقي وسيادة منظومة من القيم البالية المستهلكة.. كيف يمكن الشفاء من هذه الأمراض في ظل استفحاله؟

وهبة: يجب تسليط الضوء على المحرمات الثقافية من خلال العقل الناقد للوصول إلى كمّ الوهم الذي يعيش في العقل العربي، على سبيل المثال، الانشغال بالحديث عن عمل المرأة يبرز هيمنة المحرمات الثقافية على الذهنية العربية، التي لا زالت قاصرة عن إعطاء مساحات من الحرية في التفكير والحياة، أيضًا التربية مهمة جدًا لتعزيز العقلية الناقدة؛ فلا بد من إعطاء مساحات من الحرية

للطفل حتى سبع سنوات لكي يخطئ ويدرب على الخطأ والصواب دون تكبيله وفرض أفكار بعينها عليه، ويجب تعزيز فكرة التساؤل لديه، وتشجيعه على البحث والتفكير.

كبت الإبداع مسؤولية فردية واجتماعية، من الممكن أن يمنع المجتمع الإبداع ويغامر الأفراد بتبني أفكار مغايرة للسائد، ويتحمل نتيجة خروجه عن المعتقدات السائدة، فعندما غامر الكاتب فرج فودة بالحديث عن العلمانية وأهمية تطبيقها كان القتل مصيره، وعندما تحدث جاليليو عن دوران الأرض حول الشمس تمت محاكمته، وكل ذلك نتيجة للتخلف، هي مغامرة لا بد منها للقضاء على التخلف، فالفيلسوف الألماني كانط كان يقول "كن جريئًا في إعمال العقل".

تحرير العقل الاصولية والحدثة وانفجار المجتمعات

نهضة وتخلف

قدّم الأنثروبولوجي البريطاني "إدوارد تايلور" أول تعريف للثقافة بأنها "الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوًا في المجتمع.. هل تنظر إلى الثقافة النظرة ذاتها؟ أم لديك تعريف مختلف، وما تقييمك لوضع الثقافة العربية في الوقت الراهن؟

وهبة: النسق الثقافي مكون من مجموعة قيم ومبادئ، وهذا النسق يأتي في مرحلة ولا بد من تغييره نتيجة التطور وعدم تغييره سيؤدي إلى التخلف، فعندما يكون الوضع القائم مأزومًا ولا توجد رؤية مستقبلية لتغييره، هنا يحدث التراجع والتخلف، أختلف مع تعريف تايلور في تحديد ماهية هذا الكل المركب، هل هو استاتيكي أم ديناميكي، لا بد أن يكون النسق الثقافي ديناميكيًا لأنه قابل للتغير، وبالتالي لا يجوز أن نكتفي بقول "الكل المركب" دون تحديد مدى التغير.

الديناميكية هي الأصل في الأنساق الثقافية، لكننا في الوقت الراهن نواجه نسقًا ثقافيًا متخلفًا، ويعاني من الجمود والاستاتيكية، إذ أن الثقافة العربية متأثرة بفكر الجماعات الأصولية وجماعات الإسلام السياسي، والتي تستند إلى فكر ابن تيمية، والتخلص من ذلك يستدعي التخلص من الأصوليات الدينية وفكر ابن تيمية المستشري في العقلية العربية.

التطور والنهضة في أوروبا لم يحدث إلا بعد استدعاء فلسفة ابن رشد، في القرن 13 كان الإمبراطور فردريك الثاني يعارض رجال الدين، ويقف مع طبقة التجار التي نشأت حول القصور الإقطاعية، فنصحته مستشاروه بضرورة ترجمة مؤلفات ابن رشد لأهميتها في الإصلاح، وبالفعل أصدر قرارًا بترجمة مؤلفات ابن رشد، في الوقت ذاته كان ابن تيمية يبث أفكاره الظلامية في العالم الإسلامي والعربي، وهو ما نتج عنه نهضة أوروبية وتخلف عربي.

العاجز والجريء

في ظل أنهار الدماء التي تسيل في الدول العربية، والمصير المخزي الذي وصلت له إبان ما أطلق عليه "ثورات الربيع العربي".. هل تظن أن المثقف وقف عاجزًا عن التغيير وأصبح بلا دور.. أم ترى أن لهذا المثقف صورة مختلفة. ولو كنت تقول بعجزه إلام يرد هذا العجز؟ وكيف يمكن له أن يتغلب عليه؟

وهبة: نعم المثقف وقف عاجزًا عن القيام بأي دور إيجابي إبان ثورات الربيع العربي، بل كان عاجزًا وقت قيامها أيضًا، عندما قامت الثورات كان الشباب هو المحرك الأول والأخير لها، وهم من قادوا الثورة وطالبوا بالإصلاح، المثقف آنذاك وبعد الثورات كان مشغولًا



التغييرات المنشودة؟

لا حقيقة مطلقة

ما بين دوغما التدين التي يدّعي أصحابها امتلاك الحقيقة المطلقة باسم الدين، ودوغما العلمانية التي تسعى لنيل الأديان وتعزيز مبادئ الفردية، يقف الفكر العربي حائزاً.. ما الطريق الذي سيسلكه برأيك؟

وهبة: العلمانية لا يمكن أن توجد بها دوغماطيقية على الإطلاق، فالعلمانية تعني التفكير في النسبي بما هو نسبي، وبالتالي العلماني كلما وصل بتفكيره إلى الاعتقاد باقتناص الحقيقة المطلقة لا بد أن يعود مرة أخرى ويتراجع، فالعلماني يؤمن بالنسبية والخطأ والصواب، والدوغماطيقية ضد العلمانية بشكل بّين، فهي تعني توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، والعلمانية تحارب هذا الوهم، لأنها تعزز التفكير النسبي وتنتقد نفسها بنفسها، حتى لا تفكر أنها وصلت لأي حقيقة مطلقة، الشخص الذي يعلن أنه قد وصل إلى معتقد يقيني لا يمكن أن يكون علمانيًا لأن ذلك ضد التغيير والنسبية التي هي من المبادئ الأساسية للفكر العلماني.

من جهة أخرى، الفكر العلماني يدعو إلى أعمال العقل الناقد في شتى جوانب الحياة، والنش في المعتقدات اليقينية للوقوف على مدى صحتها، ولا يدّعي امتلاك أي حقائق مطلقة.

المثقف والحاكم

تهيمن العقلية الدوغماطيقية على شتى جوانب الحياة.. إلى أي مدى ساهم الحكام العرب المستبدون في تأصيل الأسطورة وتغييب الوعي النقدي؟ وما هي آليات الخروج من ذلك النفق المظلم؟

وهبة: أعتقد أن المثقف هو المسؤول بشكل أكبر عن تغييب الوعي النقدي وليس الحاكم، فغياب المثقف الناقد سمح للآخرين، ومنهم الحكام، أن يفرضوا على المجتمع معتقدات مطلقة، المثقفون هم الذين كفروا الفيلسوف ابن رشد، وفرضوا على الحاكم أن يكفره، ربما يمكن القول إن المثقف هو الأساس وليس الحاكم، وإن دور الحاكم ينحصر في أن يختار ما بين عدة اختيارات ثقافية يضعها المثقف.

عندما قامت الثورة الفرنسية، كان المثقفون هم المحرك الأول لها، إذ كانت برجوازية تستند إلى التنوير والعلم، وفي التاريخ العربي الشيخ أبو حامد الغزالي قام بتكفير الفلاسفة ومنهم ابن رشد في كتابه "تهافت الفلاسفة"، نحن بحاجة إلى أن نخوض معركة ضد ملاك الحقيقة المطلقة، الوهابيين والإخوان، والتطور الاجتماعي وحده سوف يحسم المعركة لصالح العلمانيين وليس الأصوليين، لأن العلمانية تقف مع التطور في حين تقف الأصولية مع التخلف.

التطور يقف مع العلمانية، لكن المجتمع

وهبة: لا يمكن الحديث عن تغييرات جوهرية في ظل هيمنة الأصولية الدينية على الفكر العربي، وبالتالي مطلوب من المثقفين أن يقفوا وراء فكر العلمانية لأنها الضامن الوحيد للخروج من المشهد المأزوم إلى آفاق أخرى أكثر رحابة، والعلمانية، في تعريفها، تعني التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، وبالتالي البحث في الظاهرة تحت مظلة العقل الناقد وليس تحت مظلة الفتوى الدينية، أعمال العقل الناقد في المشاكل المجتمعية هو السبيل للخروج منها وهو ما يحتاج جرأة ومغامرة من المثقفين لتبني الفكر العلماني المنبوذ والمحارب.

استطاعت أوروبا أن تخرج من التفق المظلم في العصور الوسطى عبر مثقفين حملوا على عاتقهم تلك المهمة، فالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، والذي يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، فقال لا أؤمن بفكرة إلا إذا كانت واضحة و متميزة، أما الفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون فقال يجب أن نحرر العقل من الأوهام لكي نتقدم.

السياسي والثقافي

في ظل هيمنة السلطات السياسية على الثقافة في العالم العربي وتبعيتها لها، كيف يمكن الحديث عن دور مستقل وفاعل للثقافة والمثقفين في التطور الاجتماعي؟ أم أنك لا ترى ضيقاً من ارتباط الثقافة بالسلطة، ولا ضرورة للانفكاك عنها لا سيما في ظل ظروف قدمت بعض السلطات العربية نفسها خلالها بوصفها أكثر تقدماً من المجتمع؟

وهبة: لا أعتقد أن هناك هيمنة من قبل السلطات السياسية على المؤسسات الثقافية أو الثقافة، ولكن من الممكن أن نقول إنه نوع من التداخل بين السياسة والثقافة، فلا يمكن الحديث عن الثقافة بمعزل عن السياسة، ولا يمكن أن توجد سياسة دون سند ثقافي أيضاً، وبالتالي شئنا أم أئينا، العزل غير ممكن بين السياسة والثقافة، والأهم هنا هو أن يكون المثقف قادراً على الدفع بالسياسة نحو التغيير؛ تغيير السياسة من سياسة إلى أخرى تعتمد على نبذ الأصولية الدينية وتبني العلمانية، فالإنسان حيوان سياسي وحيوان مبدع وحيوان ديني وكوني، الفصل غير ممكن، ولكن من الممكن تطوير الفكر الديني، والتفكير في ذلك يأتي حينما تكون السياسة في وضع أزمة.

المثقفون لديهم القدرة على أن يكونوا مؤثرين وفاعلين في التغيير، وذلك يتضح من التجارب السابقة، التي تحتاج إلى الكثير من الجرأة، وإعمال العقل الناقد الذي يهدم الحقائق المطلقة، ويحارب المدّعين بامتلاك اليقين الكامل، نظام الحكم يعتمد على نسق ثقافي يشارك فيه المثقف مع السلطة السياسية، ومن الممكن أن تكون الثقافة مؤثرة ولكن لا يحدث ذلك.

الدينية وإعلاء فكر العلمانية في المقابل، فدون العلمانية سنظل في ذلك الوضع المأزوم دون أمل للخروج منه.

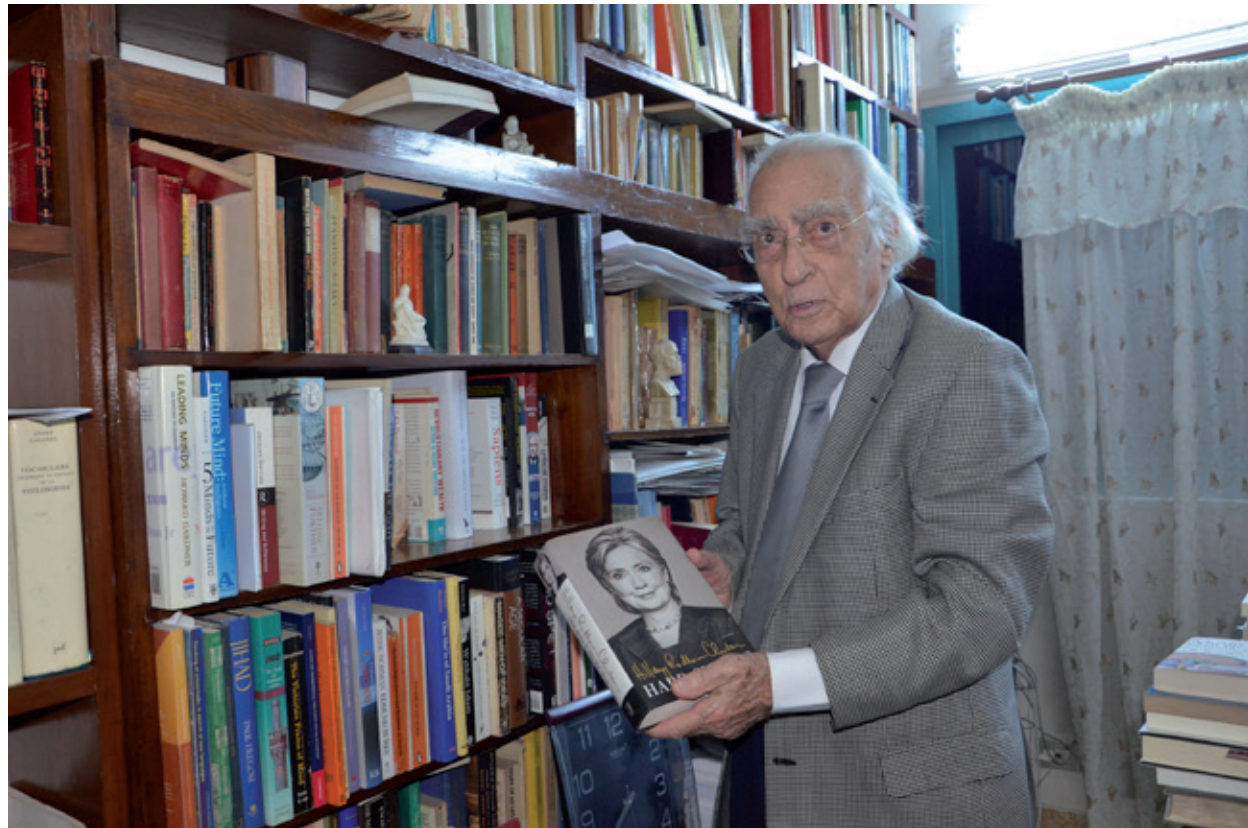
تحرير العقل

تتباين مواقف المثقفين إزاء ما يعتمل في الواقع، بصمت البعض وينعزل عن الحياة العامة، والبعض يخرط في الحراك الاجتماعي ويلتحم بالناس، في حين يمارس آخرون دورهم في النقد والتنظير عن بعد.. إلى أي مدى تساهم مواقف المثقفين المختلفة في إحداث

بتحالفاته مع جماعات الإسلام السياسي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، لذلك استولت الجماعات الإسلامية على الحكم في عدد من البلدان العربية، وهو ما أدّى إلى فشل ثورات الربيع العربي في تحقيق أهدافها، لأنها لم تجد دعماً من قبل المثقفين الذين يمتلكون رؤية مستقبلية تمكّن الشباب من تحقيق مطالب ثورتهم.

نحتاج إلى مثقف جريء لديه رؤية مستقبلية تطرح حلولاً للواقع المأزوم، وآليات للتفكير في الخروج من الأزمات الراهنة التي سببت الأصوليات الدينية في استفحالها، مثقف لديه وعي بأهمية العلمانية في الخروج من الأزمات الراهنة، يجب على المثقف مواجهة الأصولية

تصوير: رمضان إبراهيم



يساند الدوغماطيقية والأصولية.. ما السبيل للخروج من هذا المأزق؟

وهبة: نعم هذا حقيقي، لذلك لا بد أن نحرر رجل الشارع من الدوغماطيقية، ولذلك لا بد أن يكون للفلسفة دور حقيقي وفعال في المجتمع.

أبو العزّيف

في هذا الإطار أجريتم محاورات جريئة بعنوان «الفلسفة ورجل الشارع» لتعلن رفضك أن تقطن الفلسفة أبراجاً عاجية وتنعزل عن رجل الشارع العادي، ما الذي أثمرته تلك المحاولات؟



لا توجد خصوصية أو تميز لحضارة عن الأخرى، سوى أن أحدها متقدم والآخر متخلف



وهبة: كان هدي من هذه المحاورات أن أحرر رجل الشارع البسيط من الدوغماطيقية، في محاولة للتعرف على طريقة تفكيره وتغييرها، حينها أحضرنا المؤتمر «بائع بطاطا» كمثل لرجل الشارع، وبدأت أسأله من هو الفيلسوف؟ فقال لي نقول عليه «أبو العريف»، فالرجل البسيط على علم ودراية بمعنى الفلسفة، وعبر عن معرفته بأسلوبه البسيط، ثم حاورته في المشاكل التي يعاني منها وكيف أن تغيير طريقة تفكيره ربما تساهم في حل هذه المشكلات، لكن المؤتمر قوبل بهجوم شديد

من قبل المثقفين، واتهموني بتخريب القيم والتراث. الفلسفة قادرة على تغيير ذهن رجل الشارع البسيط، لكن يواجهها سدّ من المحرمات الثقافية الرافضة للتعامل مع رجل الشارع العادي. المثقفون يقفون ضد الفكر التنويري وضد العلمانية، بسبب تلاحمهم مع الجماعات الدينية، وعلى رأسها جماعة الإخوان، وذلك على مستوى العالم، وليس العرب فقط، فالكثير من المؤسسات في العالم تدخل في تحالفات مع جماعة الإخوان المسلمين.

حاربني المثقفون

هل ما زلت رافضاً لقول زكي نجيب محمود بأن «الفلسفة حال نزولها للشارع سيكون مصيرها هو مصير هيباتيا؟ وما الذي تراه في قوله أنه استعلائية أم إدراك لقصور الفلسفة وتقلص قدرتها على التأثير في الجموع؟

وهبة: الدكتور زكي نجيب محمود كان من أشد المعارضين لفكرة نزول الفلسفة إلى رجل الشارع العادي، وعارض بشدة مؤتمر الفلسفة ورجل الشارع، وقال لي «أنت ذبحت الفلسفة في هذا المؤتمر، وعندما قابلته بعدها بعشر سنوات قلت له هل ما زلت على رأيك؟ انفعّل

تحرير العقل الاصولية والحداثة وانفجار المجتمعات

بسؤاله ما المشكلة؟ فرويت له ما حدث، فرد قائلاً «أهلهم علموهم الفلسفة وقلة الأدب، فالفلاح البسيط ربط هنا بين قلة الأدب والفلسفة، لذا هو بحاجة لمن يعدل من تفكيره.

أمراض عقلية

ما هي آليات التأسيس لعقل ناقد في ظل عمليات تغييب العقل المستمرة؟ وكيف يمكن التغلب على الحساسية المرضية تجاه الفكر الناقد في المجتمعات العربية؟

وهبة: العقل الناقد يحدّد المحرمات الثقافية، وبعد أن يحددها يعمل عقله للوصول إلى جذور التخلف، طه حسين استخدم المنهج الديكارتي الذي يرفض قبول أي فكرة إلا إذا كانت واضحة، واستند إلى هذه القاعدة في نقد التراث الجاهلي، والشيخ علي عبدالرازق قال إن العلمانية مشروعة في الفكر الإسلامي، فواجهها وإبلاً من الانتقادات.

القول بأنّ العلمانية تجربة خاصة بالغرب والفصل بين الحضارات وهم، فهي حضارة واحدة متعددة الثقافات، لا توجد خصوصية أو تميز لحضارة عن الأخرى، سوى أن أحدها متقدم والآخر متخلف، فالشيء الوحيد الذي يميز العرب أنهم متخلفون.

الحساسية تجاه الفكر الناقد تأتي بسبب القسمة الثنائية بين العربي والغربي، فكلّ ما هو غربي مرفوض، والذي أسّس لهذا الفكر هو الجماعات الدينية، سيّد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين» يقول «عصر النهضة في أوروبا وعصر التنوير والعصر الصناعي كلها أمراض عقلية لا بد من القضاء عليها»، وهو ما يعني أن تعود أوروبا إلى العصر الزراعي وما قبل الزراعي.

العلمانية والجيش

قلت إن «العلمانية هي الترياق المضاد للأصولية، وهي ضرورة حضارية لإنقاذ البشر من الأصولية المدمّرة للحضارة»، ولكن ماذا عن ترياق «علمانية» الطغمة العسكرية المشاركة في الفساد والخراب في العديد من البلدان العربية؟ هل نحن بلا أمل في الخلاص من هذه الثنائية؟

وهبة: لا أعترف بهذا المصطلح «علمانية الطغمة السياسية»، العلمانية تقف ضد هذا، في الوقت ذاته لا أرى ضيئاً من تأييد المثقفين للحكومات العسكرية، فالجيش ليس عدوّاً، في مصر، الجيش هو الذي أنقذ مصر من الوقوع في براثن جماعة الإخوان المسلمين، لا نستطيع عزل الجيش عن الحياة السياسية، ففي العالم العربي نحن أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، في ظلّ غياب الثقافة العلمانية، الجيش هو البديل الوحيد الذي يحمي من الوقوع في براثن الجماعات الإسلامية، وعلى رأسهم جماعة الإخوان.

أعتقد أن الحكومات العسكرية من الممكن أن تساهم في ترسيخ الفكر العلماني، وأبرز مثال على ذلك تعيين الرئيس المصري عبدالفتاح السيسي لوزير الثقافة حلمي النمنم، الذي يعد من أبرز المدافعين عن

جدّاً وقال بل أعنف، قد لا يكون قوله هذا استعلاء، لكنه قصور عن إدراك العلاقة بين الفلسفة والتغيير.

أنا ضد انعزال الفلسفة عن الشارع، فذلك جريمة كبرى، ويمنع أن تقوم الفلسفة بأداء دورها في التغيير، الفيلسوف اليوناني سقراط، كان ينزل إلى أسواق أثينا يدعو لأفكاره الفلسفية، ويحاور رجل الشارع عن المعتقدات والتقاليد المسلّم بها، وأدين بالهرطقة وأعدم، وعندما جاء أفلاطون من بعده امتنع عن النزول لرجل الشارع أو محاورته، وأسس أكاديمية كتب على بابها «لا يدخل إلا كل من هو على علم بالهندسة»، ومن وقتها وحتى اللحظة الراهنة لم تخرج الفلسفة عن الفصول الدراسية.

لم أستسلم لمحاربتني بسبب محاولاتي التواصل مع رجل الشارع لكنني عزلت، وظللت أمارس دوري من خلال التدريس، ومن خلال منتدي ابن رشد الذي يحارب من قبل المثقفين الرافضين لانتشار العلمانية، وليس من قبل السلطة، فأنا أعاني من المثقفين، حتى عندما فصلني السادات كان يحامي للمثقفين.

الفلسفة والناس

في تاريخ الفلسفة الكثير من نقاط اتصالها بالشارع، متى حدث الانفصال بين الفلسفة والمجتمع، لتسكن أبراجاً عاجية لا يدخلها إلا أصحابها؟ ومن المسؤول عن ذلك؟

وهبة: حدث الانفصال بين الفلسفة والمجتمع بعد إعدام سقراط، الذي كان ينزل إلى أسواق أثينا ليتناقش مع الجمهور حول الأفكار والمعتقدات، ومن بعده أسس أفلاطون للفلسفة داخل الفصول، وحدث الانفصال.

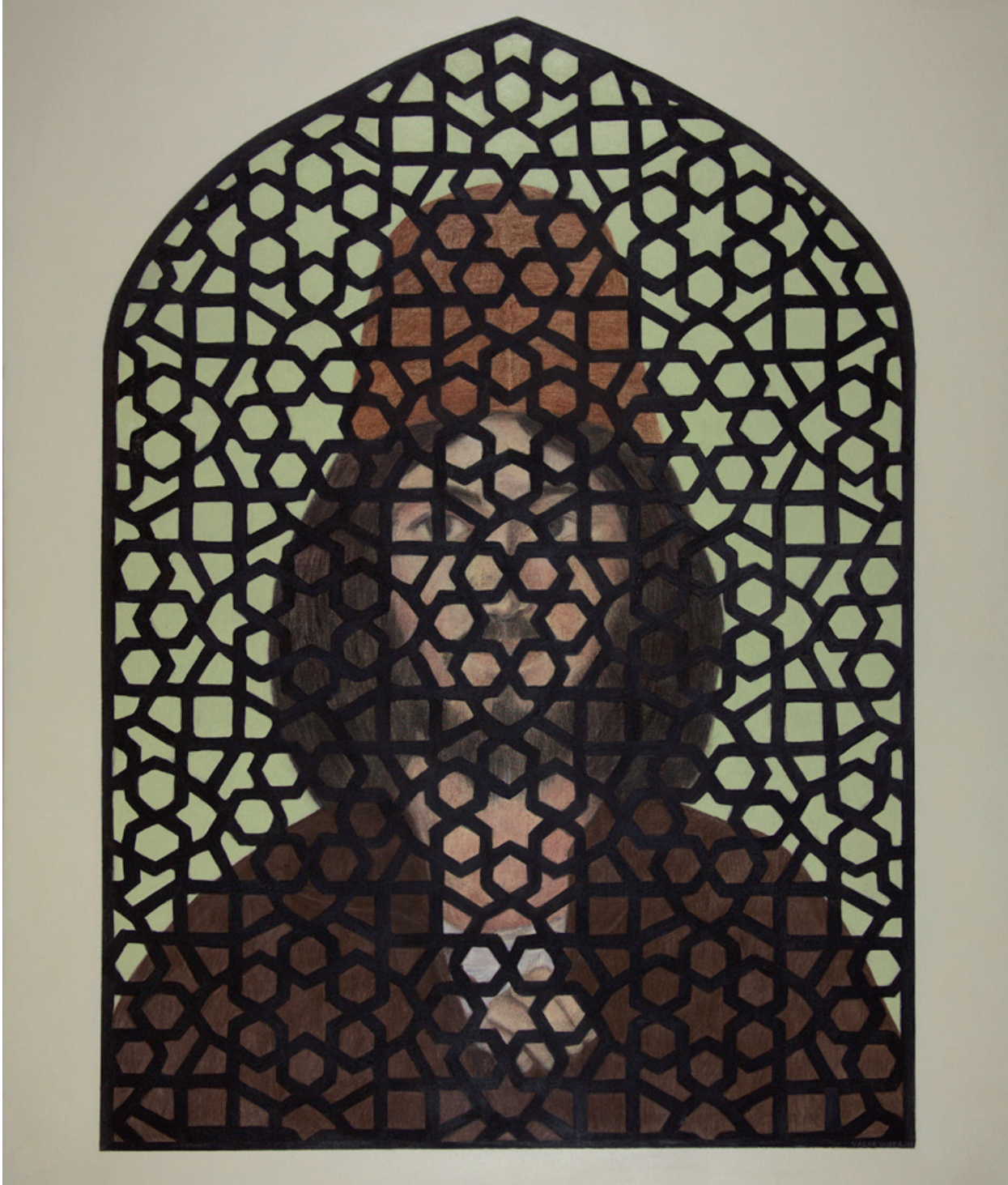
في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، ظهر مصطلح «mass»، أي الجمهور والمجتمع الجماهيري، وكان لازماً على الفيلسوف أن يتلاحم مع الجمهور وإلا سيكون خارج العصر، ولكن المسؤول عن الانفصال بين الفلسفة والمجتمع هو السلطة الدينية التي خضع لها الفيلسوف كوبرنيكوس عندما قال إن الأرض تدور حول الشمس، وبعد ذلك حاكموا جاليليو عندما روج للفكرة ذاتها، لكن في النهاية انتصر فكرهم.

الفلسفة قلة أدب

يقول أرسطو «الإنسان يفكر بمعدته»، وفي ظل اتجاه رجل الشارع العادي بكل تفكيره نحو السبل الممكنة لكسب العيش، الذي أضحى من المهام الصعبة، ما السبيل للحديث عن الإبداع والعقل؟

وهبة: هذا وهم، رجل الشارع له فلسفته الخاصة التي يحيا بها، من الممكن أن تكون متخلفة، ولكن يمكن مع الحوار أن تتطور، كل إنسان له عقل ناقد يمكن تطويره، فالإنسان حيوان عاقل لا بد أن يعمل عقله وإلا تخرج عنه صفة الإنسانية.

قمت برحلة لإحدى القرى، فهاجمنا بعض الأطفال وقذفونا بالحجارة لأننا أغراب في قريتهم، وعندما هممت بمواجهتهم، باغتني فلاح



في التراث لأنها تجاوزت الواقع ورحلت إلى الماضي، يجب أن نخرج من حالة تقديس التراث لنكتفي بالنظر في الرؤية المستقبلية التي شكلته. الحضارة الفرعونية على سبيل المثال كانت رؤيتها المستقبلية منطلقة من فكرة عودة الروح، ومن ثمة كانت الهندسة ضرورة لبناء المقابر، والتحنيط للحفاظ على الجثث، وغيرها من التراث الفرعوني، أما في الحضارة الإغريقية فكانت متعلقة بتحليل الطبيعة ومكوناتها

في ضوء الرؤية المستقبلية، أنظر إلى التراث انطلاقاً من المستقبل، فالتراث ماض كان في أساسه رؤية مستقبلية، أبدأ بالمستقبل ثم الحاضر ثم الماضي، تحقيق الرؤية المستقبلية في الواقع وبعد ذلك تتحول إلى تراث، وبالتالي فهم التراث يأتي من خلال فهم الفكرة المستقبلية، الأفكار المستقبلية تطبق ثم ترحل إلى الماضي، ومن ثمة لا بد من التشبث بالرؤية المستقبلية وليس بالتراث، والنظر في التجارب التراثية والاستفادة منها، وهو ما يعني عدم وجود مقدّس

تدهور العقل، فاللغة عامل تكامل مع الفكر، وتدهورها يؤدي إلى تفسّخ العلاقة، فهناك حالة من عدم الدقة في استخدام الألفاظ، وعدم وجود استعداد للربط بين الأفكار لتكون العبارة منطقية. الجديد: هل تعتقد أن جمود اللغة العربية بات يشكل عائقاً أمام تطور العرب، وأنها تحتاج إلى ثورة إصلاحية واسعة تجعل منها أداة وكيانا

منفتحاً على معاني الحدثة وما بعدها ليتمكن العرب بواسطة لغة عربية جديدة من إنتاج فكر جديد وبناء وعي جديد، ليمكننا أن نملك الأداة الفكرية في السعي نحو مستقبل عربي جديد؟ مراد وهبة: لا مناص عن تطوير اللغة العربية، وذلك يأتي بتقليل كمّية قواعد اللغة إلى ما لا يزيد عن سبع قواعد، وإتقان اختيار الألفاظ المعبرة عن المعنى المقصود بوضوح، فضلاً عن ضرورة الربط بين اللفظ والمعنى، وعدم استخدام لفظ دون وعي بمعناه، ففصل الألفاظ عن المعاني يؤدي إلى مزيد من التدهور.

الاقتصاد الأصولي

هل تظن أن «الرأسمالية الطفيلية» لعبت دوراً حاسماً في التأسيس للأصولية الدينية، إذن، من أين يجب أن يبدأ العمل الفكري في مواجهة الأصولية الدينية المدمرة للمجتمعات، في ظل هيمنة الرأسمالية الطفيلية على الكثير من المجتمعات العربية؟

وهبة: في عام 1976، جاءني دعوة من جامعة هارفارد لإقامة حوار مع عدد من الأساتذة بها، قلت لأحدهم لقد ساهمت في إنعاش الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية، وظننت أنه سينفعل وينفي، لكنه قال لي إنها مقصودة حتى ندمر القطاع العام لينشأ القطاع الخاص، فرددت عليه بأن ذلك سيفرز قيما طفيلية تساهم في سقوط الدولة.

وتأججت العلاقة بين الرأسمالية والأصولية في عصر الرئيس المصري الراحل أنور السادات، الذي تبني سياسات الانفتاح، وشاع القول بين الناس بأن عصر السادات هو الأنسب للكسب والتريح، وكانت معارضي لنظام السادات الاقتصادي الذي أفرز تخلفاً سببه وجود علاقة عضوية بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية، سبباً في فصلي من الجامعة، بعد أن وصل تقرير أمني له كتب فيه «إنني أخطر أستاذ جامعي في مصر على هذا النظام».

رؤيا مستقبلية

كيف يمكن النظر إلى التراث والأديان في ضوء الرؤية المستقبلية التي تطرحها؟

وهبة: نحن بحاجة إلى إصلاح ديني للتخلص من السلطة الدينية، وإلى التنوير للتحزّر من كل سلطة عدا سلطان العقل، ومن ثمة يبدأ العقل في التفكير بحرية، ولكن ذلك يواجه دائماً بالقمع، إذ تم قتل الشيخ محمد عبده حينما تحدث عن الإصلاح الديني، وقتل فرج فودة عندما طالب بالتنوير.

تطبيق العلمانية، والمؤمنين بجدوى تطبيقها على كافة الأصعدة. الغزالي وابن تيمية

ثمة هوة، إذن، بين العقل الأوروبي والعقل العربي في عدة نواحٍ، متى بدأ هذا الانفصال؟ وما الدور الذي لعبته جماعات الفكر الغيبي والإسلام السياسي والإسلام العنيف في تحقيق هذا الانفصال؟ وكيف يمكن عبور الهوة ما بين العقليين؟

وهبة: بدأ الانفصال بين العقل العربي والعقل الغربي مع الشيخ أبي حامد الغزالي، في كتابه «تهافت الفلاسفة»، الذي قال في أول فقرات الكتاب إن الفلاسفة المسلمين كفرة لأنهم تأثروا بالفكر اليوناني الوثني أمثال سقراط، عزز ذلك الانفصال أيضاً الشيخ ابن تيمية، الذي رفض أعمال العقل في أمور الدين، وطالب بالالتزام بظاهر النصوص الدينية، فهناك وهم بأن العقل العربي يختلف عن الغربي.

العديد من محاولات الاتصال مع العقل الغربي تم إجهاضها، فعندما تولّى رفاة الطهطاوي مهمة نقل الثقافة الغربية، في البعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا، حذر من الثقة المطلقة في العقلانية لأنها قد تعارض الشريعة، إذ دعا إلى عدم تمثل هذه الثقافة، أيضاً عندما ترجم المفكر اللبناني فرح أنطون كتاب ابن رشد وفلسفته، دار حوار بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون وقال الأول إن الفصل بين الدين والدولة أمر محال، والشيخ علي عبدالرازق عندما أسس لفكر تنويري في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، أصدرت هيئة كبار العلماء قراراً بإدانتته وإخراجه من زمرة العلماء، لأنه أنكر الخلافة الإسلامية. وأعتقد أن الاتصال بين العقل العربي والغربي يتحقق من خلال الربط بين الثقافات، وكان لطف حسين تجربة في هذا الإطار، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر، ارتأى أن ثمة علاقة بين الثقافة في مصر وحوض البحر المتوسط.

ما أبرز المشاكل التي تواجه التيارات الفكرية الراهنة في العالم العربي؟ وهل تظن أن الفكر العربي دخل في غيبوبة وما السبب في ذلك وما سبل الإصلاح والعلاج والتجاوز؟

وهبة: التيارات الفكرية جميعها تعاني من سيطرة المحرمات الثقافية عليها، واغتيال العقل الناقد والاكتفاء بحرفية النص الديني وعدم إعمال العقل في النص الديني، البلدان العربية كلها مفككة وفي حالة مزرية، عدا مصر متماسكة نسبياً، والإصلاح يكون بالتغلب على أوجه القصور السابقة.

تطوير اللغة

كيف تنظر إلى اللغة العربية اليوم، وهل تظن أنها لا تزال قادرة على إنتاج المصطلح واستيعاب المصطلحات التي تنتجها اللغات الفاعلة في العالم، هناك من يرى أنها باتت في حالة جمود؟

وهبة: اللغة العربية تعاني من التدهور، وتدهورها يؤدي إلى

لبناء الحضارة.

كيف يمكن تخليص الثقافات العربية من العنف المقدس الذي اجتاحتها؟

وهبة: تخليص الثقافات العربية من العنف المقدس يتطلب في البداية عدم تقديس التراث، بمعرفة أن التراث كان رؤية مستقبلية، ومن ثمة التركيز على النظر في الرؤى المستقبلية التي انطلق منها، المقدس يعني أننا عزلناه عن الزمن وأصبح مطلقاً. الالتزام بالمقدسات يمنع عمل العقل الناقد، ومن ثمة يتطلب إعمال العقل الناقد نقداً للثابت والمقدس، فنحن بحاجة إلى حركة ثقافية لا تجعل من المقدس مانعاً من ممارسة العقل، فلا بد من عزل المقدس عن العقل الناقد وعدم إلزام الآخرين بتبني نفس المعتقدات.

موت العاطفة

كيف يمكن إنتاج الفنون البسيط منها أو المعقد في ظل غياب الخيال، الذي بدأ مقمومًا تمامًا في تربيتنا العربية، وبالتالي كيف ستبدع المجتمعات والأجيال في ظل فقر الخيال؟

وهبة: تعريفني للإبداع هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع، هذا التعريف فيه عنصران: عنصر الجدة وعنصر تغيير الواقع، وبالتالي أي إنتاج من المفترض أن يكون هدفه تغيير الواقع، وهنا أسأل هل الفنون تغير الواقع؟ التماثيل مثل تمثال نهضة مصر.. هل غير شيئاً في الواقع؟ لم يحدث تغييراً في الواقع، فنحن في حالة تخلف، وفي حالة قدرة الفنون على التعبير عن الواقع لا يوجد خيال أيضاً، الفن لا يوظف في تغيير الواقع، في الثورات ترفع الكتب الفكرية وليس اللوحات.

تحليل الفنون عن طريق الثورة العلمية الإلكترونية يغني عن الخيال ويثبت عدم جدواه، أعطوا لإنسان آلي مجموعة من القواعد لكتابة الشعر، فوجدوا أنه أنتج شعراً جيداً، قاموا بتحليل العاطفة والوصول إلى برنامج رياضي بالأرقام، العاطفة والخيال غير موجودين، وتحولت إلى معادلة رياضية،

كل العواطف في طريقها إلى الزوال.

مصير الفلسفة

اختفى الطراز الكلاسيكي من الحكام العرب ممن كان يؤمن مع أفلاطون بضرورة أن يكون الحاكم فيلسوفاً، وتبريره ذلك بقدرته على حلّ المشكلات، ولكن أي طراز من الحكام العرب يحتاج المجتمع العربي حتى تصلح أحواله وتحقق للأفراد والجماعات الأدوار والمكانات التي يستحقونها؟

وهبة: كل ثورة استطاعت أن تصنع تغييراً جذرياً كان فيها فلاسفة استطاعوا أن يسلموا فلسفتهم ورؤيتهم للحاكم الذي سيتولى عملية التغيير والتنفيذ، الفلاسفة يعطون الرؤية المستقبلية للحاكم لينفذها، ومن ثم المطلوب هو حاكم متفهم لدور الفلسفة أو الرؤية المستقبلية التي تطرحها، وهذا حدث مع الاسكندر الأكبر الذي تعلم من أرسطو.

لا أعتقد أن ذلك وارد حدوثه في الوقت الراهن، فالثورة الإلكترونية غيرت مفاهيم كثيرة في تسريعها للزمن، والفيلسوف الذي لديه القدرة على مواكبة هذه الثورة غير موجود.

الجديد: إذن جاءت كتابتك قصة الفلسفة بشكل بسيط ومختصر استجابة لهذه الثورة الإلكترونية. مراد وهبة: نعم، فالناس لم يعد لديهم الوقت الكافي لقراءة الكتب والمجلدات الضخمة، في كتاب قصة الفلسفة اختصرت تاريخ الفكر في صفحات قليلة، وطبعت منه ستون ألف نسخة، في حين لم يتجاوز عدد النسخ المطبوعة من المؤلفات الكبيرة مثل المذهب في فلسفة برجسون والمذهب عند كانط ستة آلاف نسخة.

مفكرون لا فلاسفة

في ظل الحاجة الملحة إلى التنوير وإعمال العقل لتأسيس العقل الناقد، لا نجد فلاسفة عرباً أو ما يمكن أن نطلق عليه فلسفة عربية.. إلام تعزو هذا الغياب؟ وكيف يمكن الخروج من هذا المأزق؟

وهبة: يرجع ذلك لغياب العقل الناقد

ووجود هوة في الفصل بين الحضارة العربية والغربية والوهم بأن الحضارة الغربية استعمارية، فضلاً عن غياب الهوية وخلوّ العالم الثالث من العلمانية التي تؤسس لفكر ناقد ومجتمع تنويري.

الخروج من هذا المأزق يأتي بإعمال العقل الناقد، والقضاء على الأصوليات الدينية، وتطبيق العلمانية التي تعد المخرج الوحيد من هيمنة التيارات الأصولية.

من هم الفلاسفة العرب اليوم في نظرنا، وما هو الفرق بين الفيلسوف والمفكر، هناك خلط في الصفات والمصطلحات عربياً، أم أن هناك تداخلاً في الثقافة العربية بين المصطلحين وهو ما يصنع التشويش؟

وهبة: الفرق بين المفكر والفيلسوف يكون في نقطة ترابط الأفكار ووجود نسق للأفكار، المفكر لديه أفكار غير مترابطة، لكن الفيلسوف لديه أفكار لها نسق، النسق فكرة محورية تنشأ عنها أفكار أخرى مرتبطة بها، لتشكل نسقاً في النهاية، وبالتالي في الوقت الراهن لدينا مفكرون وليس لدينا فلاسفة.

حرية الاعتقاد

في ظل ارتفاع نسب الإلحاد في العالم العربي، ثمة علاقة متوترة باتت ظاهرة للعيان بين الإيمان وإعمال العقل؟ هل هذه الصورة حقيقية أم زائفة؟

وهبة: في القرآن الكريم آية تقول "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وبالتالي فالحرية مكفولة للإيمان أو الكفر، المهم هو امتلاك أسباب الإيمان أو الإلحاد، هناك من يؤمن ليتعقل، وهناك من يقول يؤمن لأنه غير معقول، الجميع له حرية الاعتقاد، والإلحاد ظاهرة طبيعية.

الإيمان أو الإلحاد يتعلقان بتعدد الرؤى لمفهوم الله، ومن ثمة يكون المؤمن أو الملحد هو من لديه مفهوم ما عن الله. ولا أحد في إمكانه الزعم بأنه يمتلك المفهوم المطلق عن الله إلا إذا كان أصولياً.

أجرى الحوار في القاهرة: حنان عقيل

تحرير العقل

حوار على حوار

هنا في هذا الملف تنشر "الجديد" مقالات سجالية تناقش مراد وهبة في طروحاته وأفكاره حول الأصولية والعلمانية والفلسفة ورجل الشارع وقضايا أخرى إشكالية يطرحها ويناقشها في حوارها المنشور في هذا العدد. مسائل مختلفة ومن زوايا نظر متعددة، يناقشها المشاركون في السجال وهم: أبو بكر العيادي (تونس)، خلدون الشمعة (سوريا)، خطر أبو دياب (لبنان)، إبراهيم الجيبين (سوريا). ويتمحور النقاش والجدل حول قضايا إشكالية. فيياشر المشاركون قراءة طروحات المفكر في محاولة لتفكيك ونقد مسائل نظرية يقارنها، وأمثلة يستعملها في قراءته للظواهر والوقائع الراهنة، أكانت تلك التي تفجرت بسببها الانتفاضات العربية، أو تلك التي راجت معها أو نجمت عنها، وعلى رأسها ما يعتبره وهبة انفلاتاً أصولياً يريد أن يهيمن على الحياة العربية، ويشارك في مقارنته مع المفكر عزيز العظمة الذي يسميه بدوره "الصعود الأصولي"، ويشارك معاً في اعتباره كارثة زمننا، ولا شفاء منه إلا بإصلاح ديني حقيقي، بل وبفصل الدين تماماً عن الدولة.

"الجديد" تترك باب الرد مفتوحاً أمام اصحاب النصوص المقروءة، وتدعو في الوقت نفسه حملة الأقلام العرب إلى المشاركة في هذا السجال على صفحات اعدادها المقبلة، فالملف الفكري في "الجديد" ليس عملاً من اعمال المناسبة، ولكنه فعل نقدي مفتوح على التعددية في الرأي والجرأة في التفكير.

قلم التحرير



يبدو مراد وهبة مفكراً ثائراً على الأصولية، متشعباً بالفكر العلماني، معلماً قيم العقل، ولكنه يفاجمنا برأي صادم حول دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، بل إنه يدعو المثقفين إلى تأييدها، بدعوى أن البلاد أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، وكأنه يستجير من الرمضاء بالنار وهذا غريب من مفكر في مثل تجربته، عاش تحت حكم مؤسسة عسكرية فشلت في إنشاء دولة ديمقراطية منذ 1952، وأباح لنفسها الاستئثار بما يفوق ربع الاقتصاد المصري.

مراد وهبة والتعميم المخل بالحقيقة

أبو بكر العيادي

اشتمل الحوار الذي أجرته "الجديد" مع المفكر المصري مراد وهبة على عدة مسائل، منها ما هو قول معاد كعجز الفكر العربي عن دخول الحدثة وقصور الأساليب التعليمية في الوطن العربي وهيمنة التراث و"المحرمات الثقافية" على الذهنية العربية والدعوة إلى فرض العلمانية كسلاح ضد المد الأصولي. ومنها ما هو محل نقاش كدور المثقف في تغييب الوعي وضرورة تبسيط الفلسفة لرجل الشارع والرؤية المستقبلية لحل أزمت الراهن وعدم جدوى الفنون في التغيير. ومنها ما هو صادم فعلاً كالإشادة بدور العسكر في الحياة السياسية وإيمانه بأن الحكومات العسكرية قادرة على ترسيخ الفكر العلماني.

ينطلق

مراد وهبة من توصيف للراهن يتبدى من خلاله الوضع العربي مأزوماً في شتى أوجهه، ففكره ماضوي ومنظومته التعليمية تقليدية ولغته عاجزة عن مواكبة التطور ونخبته متعالية على العامة ومثقفوه متواطئون مع الحركات الأصولية، ولا مخرج في نظره إلا بامتلاك ما يسميه العقل الناقد والتحلي برؤية مستقبلية "تخلص الذهنية العربية من الالتزام بالماضي والحياة فيه". وأحكامه يطلقها في نوع من الحسم الذي لا يقبل مراجعة والتعميم الذي لا يستثنى أحداً. وهذا في حد ذاته مأخذ كبير سنفضل القول فيه أدناه.

العربية ومعضلة التلقين

من المسلّمات حديثه عن أسلوب التلقين والحفظ كسبب أساس من أسباب فشل المؤسسات التربوية العربية في تخريج أجيال واعية لا تواجه الواقع باسترجاع ما خزنته الذاكرة، بقدر ما تستهدي بفكر نير ناقد لفهم تجليات ذلك الواقع ومستجداته، فقد وقع التنويه به مرارا وتكرارا في تقارير سائر الخبراء العرب، سواء على مستوى الوزارات المعنية أو في إطار الأليكسو، دون أن تعدل تلك المؤسسات عن أسلوبها المعتاد. والسبب، فيما يرى الأستاذ وهبة، هيمنة جماعة الإخوان المسلمين على المؤسسات التعليمية والثقافية، فيقول "فرغم وجودهم خارج السلطات، إلا أن تغلغل فكرهم يجعلهم متحكمين فكرياً في كل ما يتم إنتاجه". قد يصح ذلك على مصر، ربما، ولكن كيف نفسر حدوث الفشل نفسه في أقطار عربية أخرى لم تعرف الإخوان، أو كانت الإصلاحات التربوية فيها سابقة لتغول الحركات الإسلامية. ففي تونس مثلاً، بدأ الاستئناس بالمناهج الغربية، الفرنسية

بخاصة، منذ الاستقلال، ووقع التركيز على تنمية الفكر النقدي لدى المتعلمين في شتى مراحل الدراسة، ولا يمكن بحال، رغم ذلك، أن نزع أن المنظومة التربوية التونسية نجحت في تخريج أجيال ذات تعليم جيد، فإن استطاعت أن توجد نخبة متميزة في شتى حقول المعرفة، فإن السواد الأعظم نصف أمي، لا يتقن العربية ولا الفرنسية، وأعداد المنقطعين عن الدراسة سنويا بالآلاف.

هذا الفشل لا علاقة للإخوان به، فسببه خيارات سياسية متهافئة، خصوصاً في عهد بن علي، حين صارت القرابة تنوب عن الجدارة، وصارت الشبائ، كذم بعض النفوس، تباع وتشترى. عهد من سماته حصول الأميين بن علي وزوجته على شهادة الدكتوراه من جامعتي بادوفا الإيطالية وتولوز الفرنسية بتدبير مقن لهم في ذلك منفعة. هذه الأجيال الضائعة، هي التي تستغلها الحركات الأصولية لسف كل قائم، يقول فيكتور شيا، الخبير الكوري الجنوبي في جودة التعليم "لا توجد دولة تتحمل إنتاج جيل كامل دون تعليم جيد. هذا الجيل سيدمر الدولة داخليا لتتفتت وتفقد وجودها. الشرق الأوسط أهمل التعليم والآن يدفع الثمن".

من المسلّمات أيضاً حديثه عن تدهور اللغة العربية، والمقصود هنا تدهور استعمالها لدى الناطقين بها، من هلهلة في الأسلوب، وأخطاء في نحوها وصرفها ورسمها وحتى في معاني مفرداتها، وهذا يلزمه كل متابع لصحفنا ومجلاتنا وحتى كتبنا الفكرية والأدبية، وزادته المواقع الاجتماعية فظاعة. والعناية باللغة أمر ضروري، لأن اللغة حمالة للفكر، فإن اختلت اختل الفكر وانعدم التواصل، ولكن لا نحسب أن تطويرها يكون "بتقليل كمية قواعد اللغة إلى ما لا يزيد عن سبع قواعد، كما قال، دون أن ندري ما هي تلك القواعد، ولا

صفوان داخول



سبب حصرها في الرقم سبعة.

وأعجب منه دعوته إلى "إتقان اختيار الألفاظ المعبرة عن المعنى المقصود بوضوح، فضلاً عن ضرورة الربط بين اللفظ والمعنى، وعدم استخدام لفظ دون وعي بمعناه، ففصل الألفاظ عن المعاني يؤدي إلى مزيد من التدهور". ولا ندري هل أن هذا الكلام موجه إلى المتعلمين أم إلى الكتاب والصحافيين أم إلى المجامع اللغوية التي يرجع إليها أمر وضع الأسس الكفيلة بتطوير لغتنا على نطاق عربي شامل، وإلا انصرف كل قطر لتطوير اللغة على هواه، وربما تختير لهجته لتكون لغة رسمية شأن لهجة الغواراني في براغواي.

ولا نوافق ما ورد في السؤال من أن جمود اللغة العربية بات يشكل عائقاً أمام تطور العرب، فالعكس هو الصحيح، إذ أن جمود العرب هو الذي شكّم تطورها وعقل انطلاقها. هذه اللغة التي استطاعت أن تستوعب روحانية الفرس وعقلانية الإغريق لا يمكن أن تعجز عن مواكبة العصر ومستحدثاته، لما لها من طاقة لا تضاهى على النحت والاشتقاق وتطوير المصطلحات. فالذنب فينا وليس فيها.

أزمة الفكر العربي

من المسائل الأخرى التي باتت في عداد المسلمات حديثه عن أزمة الفكر العربي، وليس أحبّ إلى العرب من الحديث عن الأزمات منذ عقود، حتى لا يكاد يمرّ يوم دون أن تطالعنا عناوين من نوع "أزمة الفكر السياسي"، "أزمة الفكر القومي"، "أزمة الفكر الديني"، "أزمة العالم العربي والإسلامي"، "أزمة الفكر والسياسة"، "أزمة العقل العربي.. في غمط واضح لجهود مفكرين أمثال محمد أركون وطيب تيزيني وحسين مروّة وعبد الله العروي وهشام جعيط وزكي نجيب محمود

وفؤاد زكريا وجلال صادق العظم وآخرين.

والأستاذ وهبة يعزو تلك الأزمة إلى سببين: أولهما انشداد العقل العربي إلى الماضي، وثانيهما هيمنة "المحرمات الثقافية" على الذهنية العربية، وفي رأيه أن العقل العربي يرفض التعرّض لمثل تلك المحرمات، أي الدين والجنس والسياسة، وتناولها بعقل ناقد لأنه ملتزم بالماضي، وأن "الماضوية" التي يعاني منها تجعله عاجزاً عن التفكير في المستقبل. ومن ثمة يدعو إلى تكوين رؤية مستقبلية، تقوم على استشراف "الوضع القادم" لمواجهة "الوضع القائم"، حيث يقول "عندما يكون الوضع القائم في أزمة يجب استدعاء الوضع القادم للتفكير في حلول لهذه الأزمة. وبغياب الوضع القادم أو الرؤية المستقبلية يظل الوضع القائم في حالة أزمة، وإن تمرد على الأزمة لن يستطيع تجاوز الوضع القائم".

وفي رأينا أنه يخلط بين فكرين: فكر أصولي يعيش في الماضي لاستعادة زمن نقاء وصفاء مزعوم، لا يعترف بسنن التطور والتقدم ولا بتاريخية النص الديني، وفكر عقلاني حداثي يلتزم بحرفية النص الديني، بل يطرح له تأويلاً جديداً وقراءة مستنيرة، مستفيداً من المناهج النقدية الحديثة للخروج من العهد الفقهي، على غرار اجتهادات نصر حامد أبو زيد ومحمد الطالبي ومحمد عابد الجابري وعبدالمجيد الشرفي وهشام جعيط ويوسف الصديق. فالتراث، وإن لم يكن خيراً كله، ليس شراً كله أيضاً، ففيه نجد أعلاماً أثروا الفكر الإنساني كابن سينا وابن خلدون والمعرّي (نعم، المعري، ملهم دانتى ألفييري، مثلاً نجد ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب ونعمان الألوسي.

والفرق أن من عوّد الماضي من يستمسك به بعلاته لغايات صارت الآن معلومة، ومنهم من يدرسه ويغربله مما ترشّب فيه من شوائب، ويستلهم منه ما يساعد على فهم الحاضر وتجاوز مشكلاته. ولا نحسب أن إحياء الأستاذ وهبة لفكر ابن رشد، أكبر رموز تراثنا العقلاني، يخرج عن هذا الإطار.

إن الرؤية المستقبلية التي يدعو إليها المفكر المصري محمودة في المطلق، ولكن لا يمكن بحال أن تستغني عن التخطيط المسبق انطلاقاً من الحاضر، عن طريق علاج الوضع القائم حتى يكون قاعدة لارتداد المستقبل وليس العكس، فمن لا يملك ثروة مادية ولا ثروة بشرية متعلمة بإتقان لا يمكن أن يحلم بغزو الفضاء، لمجرد أنه يتوق إلى تحقيقه.

ثم إن المستقبل زمن لم يحدث، وقد لا يحدث، وليس من الحكمة أن نتوشل بما لا نثق في حدوثه لحلّ أزمت الوضع القائم، الآن وهنا. فكمن من خطط تنمية في هذا القطر أو ذاك باءت بالفشل الذريع، لأسباب ذاتية (سوء تقدير، سياسة مرتجلة، أو موضوعية (حروب، أزمت إقليمية، كوارث طبيعية)، ولا سبيل لنا حينئذ إلا الحفر في الماضي دونما تقدير، لتخيّر ما ينفع.

تقول الفيلسوفة الفرنسية سيمون وايل (1909-1934) "من العبث أن ندير الظهر للماضي فلا نفكر إلا في المستقبل. فالمستقبل لا يقدر لنا شيئاً ولا يعطينا شيئاً؛ نحن الذين نعطي كل شيء





من أجل بنائه، نعطيه حتى حياته. ولكن لكي نعطي، ينبغي أن نمتلك، ونحن لا نملك من الحياة والحلم والنسغ سوى كنوز وراثتها من الماضي وهضمناها وتمثلناها وأعدنا خلقها.

أما المحرمات الثقافية (التابوهات)، وإن كانت إجماعاً بقبولها متوارثاً تشكّل على مرّ الأحقاب في هيئة سلطة قامعة، فإنها تختلف باختلاف الأنظمة السياسية في البلاد العربية، وتبدّل أمزجة حكامها، فهي التي تمنع وتجزئ بحسب الظروف والأهواء كما حدث في تونس في عهدي بورقيبة وبن علي، مثلما تختلف ردود الناس إزاءها بحسب طبيعة المجتمع وثقافته وانفتاحه، ولا يمكن بالتالي أن نحكم بأن العقل العربي، برمته، يفكر في إطارها. فإذا كان بعض المفكرين قد تجنب الوقوع في 'المحظور' لتلافي الرقابة وجرائرها، فإن بعضهم الآخر لم يتوان عن إبداء رأيه بجرأة حتى في أوج سطوة الإسلاميين، على غرار محمد الطالبي الذي صرّح على الهواء مباشرة أن 'الشريعة ركام من التعاليل على حواشي الإسلام، أنتجت خلال القرن الثاني الهجري، وما هي سوى قانون أسس لفائدة الطغاة الراغبين قبل كل شيء في التحكم والقتل بشكل قانوني'. وما زال يخوض معركته ضد الأصوليين السلفيين وفهمهم القاصر للإسلام رغم إباحتهم دمه، ويعتبر أن القرآن هو مرجعه الوحيد.

المثقفون والعلمانية

إضافة إلى الرؤية المستقبيلة، يدعو الأستاذ وهبة إلى تبني العلمانية كضامن وحيد للخروج من المشهد المأزوم، ولكن يبدو من قوله 'وهو ما يحتاج جرأة ومغامرة من المثقفين لتبني الفكر العلماني المنبوذ والمحارب' أنه يخلط بين العلمانية بما هي فصل الدين عن الدولة مع ما يتبع ذلك من مبادئ حرية الضمير والمعتقد واحترام كل الخيارات الروحية والدينية لأفراد المجتمع، وبين الفكر العلماني الذي يعالج الظواهر المجتمعية، حتى الدينية منها، بفكر عقلاني يؤمن بالنسبية وينبذ الدغمائية، وهو ما يُفهم من توجيهه دعوته إلى المثقفين أساساً، والحال أن تطبيق العلمانية موكول للدولة عبر مؤسساتها النيابية، كما وقع في فرنسا عند التصويت على قانون 1905، مثلما يُفهم من تعريفه العلمانية بكونها 'التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، وبالتالي البحث في الظاهرة تحت مظلة العقل الناقد وليس تحت مظلة الفتوى الدينية'. ومن قوله أيضاً 'الفكر العلماني يدعو إلى إعمال العقل الناقد في شتى جوانب الحياة، والنهش في المعتقدات اليقينية للوقوف على مدى صحتها، ولا يدعي امتلاك أي حقائق مطلقة'.

ولا نفهم كيف يطالب المثقفين بالوقوف وراء فكر العلمانية، وهم في رأيه رأس البلاء، في نوع من التعميم المخلّ بالحقيقة، جوهر المبحث الفلسفي إلى جانب الحكمة، حيث يقول 'المثقفون يقفون ضد الفكر التنويري وضد العلمانية، بسبب تلاحمهم مع الجماعات الدينية، وعلى رأسها جماعة

الإخوان، وذلك على مستوى العالم، وليس العرب فقط'. بل إنه يجيز لنفسه استعمال هذا المصطلح الحديث لوصف فقهاء القرن الثاني عشر الذين ألّبوا الحاكم على صاحب 'فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال' في قوله 'المثقفون هم الذين كفّروا الفيلسوف ابن رشد، وفرضوا على الحاكم أن يكفّره، ولم يلتزم الدقة في ذكر اسم الحاكم حيث اكتفى بـ'المنصور'، وهو في الذاكرة الجمعية الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، فيما المقصود هنا هو الخليفة ابن أبي يعقوب الموحدي الذي أمر بحرق كتب ابن رشد ونفيه إلى قرية أليسانة ذات الأغلبية اليهودية. مثلما جاوز الدقة في جعله ابن تيمية (1263-1328) مؤسساً للوهابية ولو أن محمد بن عبد الوهاب (1703-1798) استقى كل فكره الداعي إلى النقل بدل العقل ممن يسمّيه أتباعه 'شيخ الإسلام'. ولم تسلم من ذلك حتى الثقافة العربية، فهي بطمّ طميمها، بشعرها ونثرها، متأثرة في رأيه بفكر الجماعات الأصولية وجماعات الإسلام السياسي التي تستند إلى فكر ابن تيمية.

المثقف والسياسة

وتحامله على المثقف لا يقف عند هذا الحدّ، فهو يحمله مسؤولية تغيير الوعي النقدي، وبيتهمه بالسكوت عن نقد السلطة 'ما سمح للآخرين، ومنهم الحكام، أن يفرضوا على المجتمع معتقدات مطلقة، مثلما يحمله وزر فشل ثورات الربيع العربي في تحقيق أهدافها، لأنه كان مشغولاً بتحالفاته مع جماعات الإسلام السياسي، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين'. ولذلك 'استولت الجماعات الإسلامية على الحكم في عدد من البلدان العربية'. وهذا أيضاً تعميم يحدد به عن الصواب، فالمثقفون ليسوا نسخاً متماثلة مرصوفة في قوالب، حتى تصدر في حقهم مثل هذه الأحكام، فإذا كان صحيحاً أنهم في الغالب لم يتنبؤوا بالثورة ولم يمهّدوا لها، فإن منهم من رفع صوته بعد سقوط الطغاة، على الأقل، لفضح المشروع الأصولي والتحذير منه، ومنهم أيضاً انتهازيون لا تعدّهم مرحلة، نشدوا في التقرب من الإخوان امتيازات ممكنة شأن أبي يعرب المرزوقي في تونس.

وفي رأينا أن استيلاء الحركات الأصولية على الحكم في تونس ومصر يعود إلى سببين أساسيين، أولهما أن الثورة لم يكن لها من يقودها للبلوغ بها إلى غايتها، ما سمح بظهور عشرات الأحزاب الطامعة في السلطة، فركب 'زعماءها' الموجة واستأثروا بالمنابر يثنون خطاباً علمانياً لنقد الإسلام السياسي، واستغله الإخوان لتخويف العامة من 'كفرة' و'ملاحدة' يعادون الإسلام.

وثانيهما أن تلك الأحزاب لا تملك ما لحركة النهضة وحركة الإخوان المسلمين من قواعد جماهيرية وهيكلية تنظيمية محكمة وأرصدة مالية ضخمة، فضلاً عن الرصيد الأخلاقي الذي كانتا تتحلّيان به لدى الناس كحزبين لم تلوّثهما السلطة بأدرانها. وحسبنا أن نذكّر بأنّ ما من انتخابات حرة ونزيهة جرت في الوطن العربي منذ انتخابات الجزائر عام 1991 إلا

وكان الفوز فيها للإسلاميين، للأسباب نفسها.

قد يصح القول إن من المثقفين من شكّل نخبة متعالية تجتزّ منجز الغرب أو تعيد إنتاجه في لغة مخصوصة بعيدة عن الواقع، لتلبيّ أفق انتظار البورجوازيات الصغرى، فتماهوا مع سلوكها وثقافتها وخطابها، واتخذوا وجه المدافعين عن تلك الثقافة وناقليها، ولكن لا نشاطر الأستاذ وهبة في ما ذهب إليه بخصوص دورهم في مساعدة الحكام على فرض معتقدات مطلقة. لأن الحكام هم الذين مهّدوا لانتشار الفكر الخرافي في هذه المرحلة أو تلك من مراحل حكمهم لضرب اليسار وكسر كل مطمح في تغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية، كما حدث في عهدي بورقيبة والسادات.

ومن عجب أن ينفي الأستاذ وهبة هيمنة السلطات السياسية على المؤسسات الثقافية في البلاد العربية، فتحت شعار 'لا سياسة من دون ثقافة، ولا ثقافة من دون سياسة' الذي يوحي بوجود نوع من التداخل، يقع إخضاع الثقافة للسياسة لتدمير مجموعة من الخطابات السياسية، وتوظيف المثقفين الموالين أو العضويين المخبرين المنضوين في الحزب الحاكم (على رأي المفكر السوري جاد الكريم الجباعي) لتحقيق غايات مرسومة.

الفلسفة ورجل الشارع

بعد فشل مشروع الإبداع والتعليم الذي أراد الأستاذ وهبة من خلاله تجريب منهجية لا تقتيد الطالب بمقررات رسمية، بل تفسح له المجال لتلقّي المعرفة من مصادر متنوعة بشكل من خلالها يفهم ويشحذ ذهنه ويتمرّس بالفكر النقدي أو ما يسمّيه المفكر المصري العقل الناقد، انتقل إلى مشروع آخر هو تبسيط الفلسفة لرجل الشارع، ومحاورته على طريقة سقراط، لإيمانه بأن الفلسفة قادرة على تغيير أذهان العوام، وبأن انعزالها عن الشارع جريمة، كما يقول. وهي تجربة غايتها تبسيط الفلسفة ولا ندري لِمَ قابلها المفكرون بالاستنكار وصادروا حقه في خوضها. ففي

فرنسا مثلاً، خرجت الفلسفة إلى الفضاء العام بعد أن كانت حكراً على الأوساط الجامعية، بفضل جيل جديد من الفلاسفة كالبليكي ببيير أنساي والسويسري ألكسندر جولييان وخاصة الفرنسي ميشيل أونفري الذي يرى ضرورة أن تكون الفلسفة كحالها في اليونان القديمة 'لباعه السمك والعتالين والعيبد، فقبل أن تكون حقلاً معرفياً يُدرس، ينبغي أن تساعد المرء على أن يحيا حياة فلسفية'. هذه الحياة الفلسفية هي التي عناها الأستاذ وهبة بقوله 'رجل الشارع له فلسفته الخاصة

التي يحيا بها، من الممكن أن تكون متخلّفة، ولكن يمكن مع الحوار أن تتطور، كل إنسان له عقل ناقد يمكن تطويره. 'الفلسفة لا تؤثر في البشر في الحال، ولا بدّ لها، كي تجد منهم أذناً صاغية، من تغيير شكلها ولغتها، وهذا ما حرص عليه أونفري منذ إنشائه الجامعة الشعبية بمدينة كان. وهي، وإن كانت عادة ما تتوجّه لعدد قليل ممن تمرّسوا بأنساقها، تستطيع أن تؤثر في المعتقدات تأثيرها في الأدب والتعليم والأحاديث اليومية. لأنها تدخل الأذهان دون استئذان، وغالباً ما تدعم آراء الفئات المجتمعية التي انطلقت منها، ثم تقوم بدورها بترويج تلك الآراء. وتكمن الصعوبة في مثل هذه التجربة على المستوى العربي في مدى قدرة الفيلسوف على تبسيط المفاهيم والمصطلحات لجعلها مفهومة لدى رجل الشارع البسيط، ذي التعليم المحدود، وربما الأمّي أصلاً، خصوصاً وأن الغاية هنا هي تعويد الناس على الفكر النقدي وتزويدهم بما يدفع عنهم الدجل الأصولي.

الألة بديلاً عن الخيال

يعرّف مراد وهبة الإبداع بكونه 'قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع'. وإن أي إنتاج من المفترض أن يكون هدفه تغيير الواقع، ففي رأيه أن ما لا يغير الواقع، كالفنون مثلاً، لا جدوى من ورائه. بل إنه يذهب أبعد من ذلك ويقول إن 'تحليل الفنون عن طريق الثورة العلمية الإلكترونية يغني عن الخيال ويثبت عدم جدواه، ويضرب مثلاً على ذلك بإنسان آلي استطاع أن يكتب الشعر، فيما حوّلت آلات أخرى العاطفة إلى معادلة رياضية، ليستخلص أن الخيال والعاطفة غير موجودين. وهذا أعجب ما قرأنا من مفكر يفترض أنه قرأ نيتشه الذي يعتبر الفلسفة سرديات متخيلة (fictions) شأنها شأن الروايات والأشعار، فكل عمل فني أو أدبي أو فكري هو من وحي الخيال، وإن توّسل بالعلم، فهو يغيّر الواقع على طريقته.

فهذا مثلاً الإيطالي جوطو دي بوندوني (1267-1337) الشهير بـ'جوطو' الذي أحدث لوحاته ثورة في فن التصوير لم يسبق لها مثيل منذ العصر القديم، ليس في الأسلوب فحسب، وإنما أيضاً في النظرة الجديدة إلى العالم الحسّي الذي يروم الفنان إمساكه في تنوعه وواقعيّته الثلاثية الأبعاد. أثنى عليه معاصروه من دانتي ودا فينشي إلى بتراركا وبوكاتشو، وجنح مايكل أنجلو إلى تقليده، وكانت أعماله مطلقاً لتجديد الفن الأوروبي، وعاملاً فاعلاً في بزوغ عصر النهضة في مطلع



وليس أحبّ إلى العرب من

الحديث عن الأزمات منذ

عقود، حتى لا يكاد يمرّ يوم

دون أن تطالعنا عناوين من

نوع "أزمة الفكر السياسي"،

"أزمة الفكر القومي"، "أزمة

الفكر الديني"، "أزمة العالم

العربي والإسلامي"، "أزمة

الفكر والسياسة"، "أزمة

العقل العربي".





القرن الموالي.

في كتابه "جدوى ما لا جدوى له"، يستعرض إيطالي آخر هو نوتشو أوردين حصيلة قرن كامل من المقولات والأفكار والنظريات، ليستخلص كثرة المعارف الإنسانية عديمة الفائدة، بالمفهوم المادي، القائم على الربح كالشعر والأدب والفن والموسيقى والفلسفة وعدة علوم لا يستهان بحجمها، ولكن تلك الأنشطة -غير المجدية في الظاهر- هي التي تثير الشغف والحماس في عالم يسوده الإرهاق والكآبة. وفي رأيه أن مجتمعاً يعجز عن تصوّر أنشطة خالية من أيّ غاية نفعية هو مجتمع يُحتَضَر. فتغيير الواقع الذي يلجّ عليه الأستاذ وهبة لا قيمة له إذا انعدم فيه الخيال والعاطفة والجمال، لأنها قادرة على تغيير وجه الحياة في ذلك الواقع على نحو أجمل.

الحكم العسكري وترسيخ العلمانية

يبدو مراد وهبة مفكراً ثائراً على الأصولية، متشبعاً بالفكر العلماني، معلياً قيم العقل، ولكنه يفاجئنا برأي صادم حول دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، بل إنه يدعو المثقفين إلى تأييدها، بدعوى أن البلاد أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، وكأنه يستجير من الرمضاء بالنار.

وهذا غريب من مفكر في مثل تجربته، عاش تحت حكم مؤسسة عسكرية فشلت في إنشاء دولة ديمقراطية منذ 1952، وأباحت لنفسها الاستئثار بما يفوق ربع الاقتصاد المصري. صحيح أن الجيش المصري ليس عدواً، ولكنه لم يتورّع عن قمع المتظاهرين بوحشية، حتى بعد الثورة، ومكانه الطبيعي في الثكنات، كما هي الحال في الأنظمة الديمقراطية، تمثلاً لشعار كان يرفع في فرنسا عند إعلان الفصل بين الكنيسة والدولة "المعلّم في المدرسة، والراهب في الكنيسة، ورئيس البلدية في قصر البلدية". ولا شك أن الأستاذ وهبة يعرف من موقع المحلل الخبير بشؤون بلاده أن الجيش الذي "أنقذ البلاد من برائن جماعة الإخوان المسلمين" لم يثر عليهم إلا عندما تجاوزوا الخطوط الحمراء المتفق عليها وجعلوا مصالحه مهددة. ثم إن وجود عسكري على رأس السلطة سيرجئ قيام نظام ديمقراطي إلى أجل غير مسمى. فكيف يمكن أن يساهم الحكم العسكري في ترسيخ الفكر العلماني وهو يضيق بأهم عنصر فيه أي حرية التعبير، وآخر الأخبار تفيد أن الرئيس السيسي يطلب تفويضاً من الشعب لكبح الإعلام مثلما طلبه سابقاً لإزاحة الإخوان. وفي رأينا أن التلويح بالخطر الأصولي ليس حجة للقبول بالحكم العسكري والدعوة إلى تأييده، وإلا فما الفرق عندئذ بين المفكر الواعي الذي يخضع أحكامه للعقل الناقد ورجل الشارع الذي يتحسّر على رحيل الطغاة بعد استثناء الفوضى ويتمنى عودتهم؟

كاتب من تونس مقيم في باريس



ويتهم المثقف

بالسكوت عن نقد

السلطة "ما سمح

للآخرين، ومنهم الحكام،

أن يفرضوا على المجتمع

معتقدات مطلقة"، مثلما

يحمّله وزر فشل ثورات

الربيع العربي في

تحقيق أهدافها



إنزال الفلسفة عن عرستها

في العلاقة الملتبسة بين المثقف والسلطة

خلدون الستمعة



صغوان داخول

محاولته جعل الفلسفة تقف على قدميها بدلا من رأسها يمكن تفسيرها بالجوع إلى مفهوم "التفاؤل المفرط" أو المبالغة في تجميل الخيار التنويري إلى حد الاستخفاف المفرط بالصعاب التي تحول دون تحقيقه، أو ربما المغالاة التي تصل حد الغلو في تجربة النزول بالفلسفة من أبراجها العاجية إلى رجل الشارع". فهو يخبرنا أنه عقد مؤتمرا بعنوان "الفلسفة ورجل الشارع" كان قطبه محاورة رجل الشارع البسيط

قال ماركس عن ديالكتيك هيغل إنه يقف على رأسه ويجب أن نوقفه على قدميه. وهذا ما يريد مراد وهبة أن يفعله بالنسبة إلى الموقع الذي تشغله الفلسفة في المجتمع العربي. فهو يتوق بمشروعه التربوي المنزع إلى جعل الفلسفة تقف على قدميها بدلا من وقوفها على رأسها.

وتقدم محررة مقابلته مع "الجديد" هذا المشروع مشفوعة بالعبارات التالية: "أخطر أستاذ جامعي في الجامعات المصرية. هكذا كتب في التقارير الأمنية ضد الفيلسوف والأستاذ الجامعي مراد وهبة. فهو رافض على طول الخط أن يقيم عقله أو يساير الواقع أو أن يقنع في برج عاجي بعيدا عن المجتمع الجماهيري والذي يسكنه غيره من المفكرين القانعين بضرورة انفصالهم عن العامة باعتبارهم نخبة".

لكي ندرك مدى تضاد هذه النزعة الطوباوية المغرقة في التفاؤل مع الواقع العياني، حسبنا أن نشير إلى أن القراءة "الوظيفية" التي يقرتها صاحب هذا المشروع للفلسفة، لا بد أن تؤدي بنا إلى معاناة خيارات الفاعلين الرئيسيين في مشروع الدكتور وهبة، وأعني بذلك الخاصة والعامة أو النخبة والجماهير.

ما هي هذه الخيارات؟ وهل يمكن أن يتصرف هذان الفاعلان الرئيسيان بمعزل عن المصلحة الخاصة لكل منهما عندما يتعلق الأمر بممارسة خيار عقلاني مستقل لا يتناقض مع ما ندعوه بالمصلحة العامة؟

الخيار العقلاني حسب نظرية "الخيار العقلاني" في علم الاجتماع يمكن التمثيل عليه بـ "الباراديم" أي الأنموذج المعتمد، وهو أحد النماذج المتاحة للفاعل الرئيسي الخاصة أو العامة، في تعامله مع الحدث. وكما هو معروف فإن هذه النظرية الشائعة في العلوم الاجتماعية تفترض أن يكون الفاعل الرئيسي صاحب هدف أو قصد Purposive أي أنه يسعى إلى تحقيق نتيجة محددة من فعل الاختيار. وهذا الافتراض ليس مجرد تعميم بل افتراض بديهي يفسره ما يدعى بمفهوم التفاؤل المفرط Optimization لدى الفاعل الرئيسي الذي يتصرف بعقلانية تتسم بالميل إلى (تجميل) خياره وجعله أقرب ما يكون إلى الكمال. ويتمثل تجميل الخيار بالمبالغة في تقدير حجم الفوائد المتوخاة فيه والتقليل من حجم تكاليف تحويل الخيار إلى حقيقة واقعة.

هذه التجربة تطرح التساؤل التالي: هل الفلسفة قادرة حقا على تغيير ذهن رجل الشارع البسيط؟ ثم ألا يسيء هذا التبسيط المخلّ لمعنى الفلسفة؟ وهل سبب اعتراض المثقفين على المشروع هو ذلك التبسيط المخلّ لمعنى الفلسفة ولمفهوم العلمانية أم الاعتراض على فكرة الفصل بين الدين والدولة؟

يرى الدكتور وهبة أن الفلسفة «يذكرها دون أن يقرن بها التربية عموما أو التغلب أولا على الأمية الأبجدية والثقافية في المجتمع، قادرة فعلا على تغيير أذهان العامة، وأن ما يحول دون تحقيق تلك الأمنية هو السد الذي يواجهها والذي يتمثل على حد قوله في "المحرمات الثقافية الراضة للتعامل مع رجل الشارع العادي".

وهذا في تقديري تبسيط شديد لفكرة النهضة والتنوير في تجربة العرب المعاصرين، بل لعل من الأفضل القول إنه تبسيط مخلّ يصل حدّ الوقوع في الاختزال. وقد اخترت الإشارة إلى مصطلح "الاختزال" عمدا للتذكير بمعناه المعتمد في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. إن تجربة النهضة والتنوير قد اختزلت في مثال إنزال الفلسفة عن عرشها على نحو تم فيه، لتحقيق هذا الهدف، استبعاد أو تجاهل كل أو بعض مكوناتها البنوية من الناحيتين: الإجرائية والتاريخية في وقت معا.

وتتويجا لهذه النزعة الاختزالية الجامحة ينتهي مراد وهبة إلى أن المثقفين هم الذين "يقفون ضد الفكر التنويري وضد العلمانية" ويعود ذلك في رأيه إلى "تلاحمهم مع الجماعات الدينية وعلى رأسها جماعة الإخوان، وذلك على مستوى العالم وليس العرب فقط. فالكثير من المؤسسات في العالم يدخل في تحالفات مع جماعة الإخوان المسلمين". هذا التعميم قد ينطوي على شيء من الصحة إذا نظرنا إليه من منظور المركزية الثقافية المصرية، ويطابق الوضع المصري أكثر من سواه. ولكنه لا يطال البحث في أسباب نشوء ظاهرة الإسلام السياسي الذي جاء ليملا الفراغ الذي خلفه قمع الدكتاتوريات العسكرية للمجتمع المدني ولحرية العمل السياسي عموما.

والغريب أن تحميل المثقفين مسؤولية الحيلولة دون انتشار الفكر التنويري في العالم العربي، والعلمانية تحديدا، يقدم في الحوار مشفوعا بتبرئة الحاكم، ومعللا على النحو التالي: "ربما يمكن القول إن المثقف هو الأساس وليس الحاكم وإن دور الحاكم ينحصر في أن يختار ما بين عدة اختيارات ثقافية يصنفها المثقف. عندما قامت الثورة الفرنسية كان المثقفون هم المحرك الأول لها، إذ كانت برجوازية تستند إلى التنوير والعلم. وفي التاريخ العربي الشيخ أبو حامد الغزالي



قام بتكفير الفلاسفة ومنهم ابن رشد في كتابه "تهافت الفلاسفة"...

هذه التبرئة المدهشة للحاكم المتمثل في طاعة أو مستبد عادل، لا تدع لنا مجالاً للشك في أن الدكتور وهبة يتجاهل حقيقة العلاقة بين الحاكم والمثقف على مر العصور.

إن العلاقة بين طرفي هذه المعادلة يمكن أن توصف بأنها علاقة سجالية مراوغة. وقد رسم ابن خلدون في نهاية القرن الرابع عشر صورة واقعية لدور المثقف بعيدة عن شطحات البلاغة الثقافية غير الواقعية، عندما تحدث عن أرباب الأقلام الذين دعاهم بـآلة السلطان التي يستظهر بها على تحصيل ثمرات ملكه والنظر إلى أعطافه وتثقيف أطرافه والمباهاة بأحواله. فالمثقف العربي، شأنه شأن المثقف الغربي، بحاجة إلى بلاط يربعا، والبلاط كان بدوره بحاجة إلى المثقف. صورة ابن خلدون هذه هي في رأينا الأشد تعبيراً عن واقع المثقفين العرب في المرحلة الراهنة.

ومع نهاية عصر النهضة العربي إحيائيته التوفيقية التي تمكّن المثقفون خلالها من أن يكونوا من آن إلى آخر حاملين للأفكار أكثر منهم أدوات للسلطان صار من الممكن الحديث عن إشكالية مراوغة للعلاقة بين الثقافة والسلطة. ما هي حدود هذه العلاقة السجالية؟ ولماذا لم يتحوّل أحد طرفي هذه الإشكالية، ونعني به ثقافة السلطة، إلى سلطة الثقافة؟ هذا في رأيها هو السؤال.

يقول مراد وهبة إن الدكتور زكي نجيب محمود كان من أشد المعارضين لفكرة نزول الفلسفة إلى رجل الشارع العادي، وإنه عارض محمود بأنّه مؤتمر الفلسفة ورجل الشارع. وقال له "أنت ذبحت الفلسفة في هذا المؤتمر. وعندما قابلته بعدها بعشر سنوات سأله: هل مازلت على رأيك؟ انفعَل جداً وقال بل أعنف. ويصف وهبة هذا الموقف بقوله: "إنه قصور عن إدراك العلاقة بين الفلسفة والتغيير".

هل هذا نابع حقا عن قصور في إدراك العلاقة بين الفلسفة والتغيير أم أنه نابع عن إدراك عميق للسيطرة التي تتمتع بها الأيديولوجيا الدينية السائدة والتي يمكن التمثيل عليها بظاهرتي التدين الشعبي والأصولية غير المسيّسة والمشفوعة بحماية أجهزة السلطة الحريصة على إخضاع الجماهير وعدم إغضابها؟

في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر في عام 1921 كتب طه حسين يقول: إنه مادام لا كهنوت في الإسلام ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع فإنه يتعذر إجراء فصل بين الدين والمدنية مماثل لذلك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل إن ذلك سيكون أسهل على المسلمين منه على المسيحيين..

هذا التعليل المنطقي الصرف لإمكان الفصل بين الدين والدولة مازال معلقاً بلا حسم، مازال مجرد إمكان يعثر

الباحث عليه ماثلاً في أبحاث الفلسفة وعلم الاجتماع، ولكن تنفيذه ظلّ مؤجلاً ينتظر الحاكم القادر على مواجهة الأيديولوجيا الدينية السائدة.

وعندما يرى الدكتور وهبة في جواب بائع البطاطا «مثلاً برجل الشارع المصري» عن سؤاله: من هو الفيلسوف؟ نقول عليه أبو العريف، البرهان على العلم والدراية بمعنى الفلسفة، يصبح تعليق زكي نجيب محمود على هذه الواقعة واقعيًا إلى حد كبير.

كما أن في إشارته إلى أن سقراط كان ينزل إلى أسواق أثينا يدعو لأفكاره الفلسفية، ويحاور رجل الشارع عن المعتقدات والتقاليد المسلّم بها تدعيما منه لفكرة العلاقة بين الفلسفة والتعبير، في تلك الإشارة تجاهل محيّز يصعب فهمه، لدور الفجوة التاريخية الفاصلة، بين الماضي والحاضر. فقد عاش سقراط في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد ولا يعقل ألا يأخذ مراد وهبة كوننا في عصر آخر، عصر المعلوماتية بالقرن الحادي والعشرين، بعين الاعتبار. بل إن تعليله لأسباب انفصام العلاقة بين الفلسفة والتغيير، بالقول إنه منذ تأسيس أفلاطون لأول أكاديمية لم تخرج الفلسفة من وقتها وحتى اللحظة الحاضرة عن الفصول الدراسية، استخفاف شديد بدور الأكاديمية التي وضع أفلاطون أسسها في صناعة الفكر الفلسفي عبر العصور.

يقول الدكتور وهبة "لم أستسلم لمحاربتني بسبب محاولاتي التواصل مع رجل الشارع لكنني عزلت وظللت أمارس دوري من خلال التدريس ومن خلال منتدى ابن رشد الذي يحارب من قبل المثقفين الرافضين لانتشار العلمانية وليس من قبل السلطة، فأنا أعاني من المثقفين.. حتى عندما فصلني السادات كان يحامي للمثقفين".

لا شك عندي أن الدكتور وهبة محق في شعوره بظلامه إزاء مواقف بعض المثقفين الرافضين لانتشار العلمانية من مشروعه التنويري. ولكني لا أجد أن من المقنع اعتبار كل المثقفين معادين لمحاولته إحياء مفهوم العلمانية المتمثل في فكر ابن رشد ولتبيئته واستنباته مجدداً في فكرنا العربي المعاصر.

على هذا النحو تتكشف العلاقة الملتبسة بين مشروع منتدى ابن رشد والمثقفين لا على أنها علاقة توافق بين الطرفين بل على أنها علاقة رفض للعلمانية نفسها.

والحال أن ابن رشد ليس فيلسوف الحقيقة المزدوجة كما تخبرنا بعض أدبيات الفلسفة، بقدر ما هو فيلسوف الحقيقة الواحدة التي يمكن الوصول إليها عبر طريقين متميزين. فهو يحاجج بالقول إنّ للحقيقة شكلين: شكل ديني وشكل فلسفي، وأنه ليس مهما إذا ما أشار كل منهما إلى وجهة تختلف عن الأخرى، فهما لا بد أن يوصلا في النهاية إلى حقيقة واحدة.

وهكذا تتحقق عملية التوفيق بين العقل والنقل، ويصير البرهان العقلي طريق الفيلسوف والإيمان طريق المتدين، وبعبارة أخرى فإنّ محاجة ابن رشد تعزز نوعين من الفاعلين

الاجتماعيين: الفاعل المتمثل بالخاصة، والفاعل الإيماني المتمثل بالعامّة. ولكن رؤية ابن رشد للدين تفصح عن رأيه في أن الدين أقلّ شأنًا من الفلسفة كأداة لتحصيل المعرفة، وأن فهم الدين من قبل المؤمنين الذين يمثلون العامة يظلّ فهما قاصرا بالمقارنة مع فهمه من قبل الفيلسوف.

وعندما يناقش ابن رشد موضوع الفلسفة السياسية يطالب بدور رائد للفيلسوف الذي يمثل الخاصة. كما أنه يحط على نحو مواز من شأن رجال الدين الذين يرى أنهم لا يصلحون للقيام بدور سياسي.

آية ذلك كله أن ابن رشد يظل في علمانيته ممثلاً للخاصة، ومن ثمّة فإنه ليس مستعداً للتنازل عن عرش الفلاسفة للعامّة. وهذا الفارق بين ما يمثله فكر ابن رشد وبين ما يدعو إليه الدكتور وهبة فارق حقيقي يتعذر تجاهله. بيد أن فيلسوفنا في تمثله لسقراط ولحوارية الطريقة السقراطية مازال يأمل في جعل الطرف المقابل في حوارهِ مع العامة يدرك ما تنطوي عليه أفكاره ومعتقداته من خطأ وخطأ. فهو يقول "في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية ظهر مصطلح (mass) أي الجمهور والمجتمع الجماهيري، وكان لزاماً على الفيلسوف أن يتلاحم مع الجمهور وإلا سيكون خارج العصر".

ويضيف "ولكن المسؤول عن الانفصال بين الفلسفة والمجتمع هو السلطة الدينية التي خضع لها كوبرنيكوس عندما قال إن الأرض تدور حول الشمس، وبعد ذلك حاكموا جاليليو عندما روج للفكرة ذاتها، لكن في النهاية انتصر فكرهم".

تكمّن المفارقة هنا في أننا مازلنا نتحدث عن ثورة كوبرنيكية، بل إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يحيلنا إلى زمن قُيِّت حركته على

حدّ قول محمد عابد الجابري "حركة اعتماد لا حركة نقلة"، أي إنه يكرّس تموضع الحركة في نفس الموضع. وهذا المصطلح "حركة الاعتماد" يستعيره الجابري من إبراهيم بن سيار النظام، المتكلم المعتزلي المشهور تلميذ أبي الهذيل العلاف. ولكن جورج طرابيشي يفضل، وهو محقّ في ذلك، مصطلح "النكوص" أي الارتداد إلى الموضع المطفور عنه. فنحن على ما يبدو في زمن نكوص يحتاج للارتداد إلى فكر ابن رشد (1126-1197).

ومن المعروف أن الاهتمام بابن رشد وفلسفته يعود إلى

إرنست رينان. ففي عام 1852 أصدر كتاب "ابن رشد والرشدية"، الذي غطى جميع المواضيع التي تناولها ابن رشد فضلاً عن استقبال العبرية واللاتينية لمؤلفاته وتعليقاته في القرن الثالث عشر وما بعده. ومنذ ذلك التاريخ شُغل به عدد من الباحثين الأوروبيين الذين عملوا على تحقيق نتاجه وترجمته والتعليق عليه.

وفي العالم العربي نشر فرح أنطون عام 1904 كتاباً بعنوان "ابن رشد وفلسفته" أهدها كما جاء في مقدمته إلى الجيل الجديد من العقلانيين الذين أدركوا أن جذور الأمراض في الشرق هي نتيجة من نتائج الخلط بين الدين والدنيا. وأما علاج هذه الأمراض على حد قوله فيكمن في "الاحترام المطلق لحرية

الفكر والتعبير" الذي لا يتحقق إلا في الفصل بين الدين والسياسة.

ويشير ماجد فخري في كتاب "ابن رشد: حياته وأعماله وتأثيره" الموضوع بالإنكليزية إلى أن فرح أنطون خاض بعد صدور كتابه سجلات دافع فيها عن العلمانية التي ربط بينها وبين العقلانية الرشدية كما فعل دانتى قبل قرون.

وقد حاول الشيخ محمد عبده تفنيد هذه الفكرة بالقول إن الدين الإسلامي لا يناهض العقلانية التي يعتبرها جوهر الإسلام. وأما العلمانية فقد رأى أنها تناقض نظرة الإسلام الشمولية للحياة.

وبالمقابل ظهرت مؤلفات لمثقفين عرباً من أمثال طيب تيزيني وحسين مروة ومحمد عمارة الذين رأوا في فكر ابن رشد أمثلة مبكرة على الفكر الماركسي والمادية الديالكتيكية والعلمانية.

كما كان لكتابات محمد عابد الجابري وعثمان أمين والأهواني وجورج أنواتي وجورج طرابيشي فضل تجديد الاهتمام به والإسهام في بلورة صورة نقدية إيجابية لصنيعه

الفلسفي.

ومن المؤسف أن حوار مراد وهبة مع "الجديد"، حوار تحرير العقل، خلا من ذكر هؤلاء الباحثين والانطلاق من النقاط التي وصلوا إليها في دراساتهم.

لقد كان حواراً تعريفيًا محضاً، حواراً غير سجالي، يذكّر المرء بمونولوج درامي يناجي الممثل فيه نفسه على خشبة المسرح. ولعل هذا هو الغرض منه على أيّ حال.

كاتب من سوريا مقيم في لندن



تحرير العقل العربي والمستروع النهضوي

خطر أبودياب



صفوان داخول

بعد القرن العشرين وخيباته، بدأ العقد الثاني من القرن الحالي بتدشين زمن الحالات الثورية العربية التي ترمز عند البعض إلى اليقظة، وعند البعض الآخر إلى حركات اعتناق وتحرر، والتي وصمها رجيل المسكونين بالاستكانة بأنها مجرد مؤامرة خارجية.

بدل الدعم والتحفيز من المثقفين أو التنويريين، راقبنا كيف أن الكثير من صانعي القرار السياسي أو من مثقفي أو نخب الجيل المعاصر للاستبداد ناكفوا أو تملقوا أو ناهضوا ما يسمى الربيع العربي. ولكن الأهم كان الخروج من حالة الجمود الخائق والانحطاط، وتسجيل الشباب العربي نجاحات محدودة في بدايات صنع واقع جديد.

بتغيير الحدود أم بقيام أنظمة حكم وكيانات جديدة، ثم ما هو مصير المكونات الأقلية الدينية والإثنية، وأين يتقاطع أو يتناحر الشرق والغرب، وما هو الانعكاس على صورة الإسلام ووضع المسلمين في أوروبا على ضوء انخراط الآلاف منهم في ما يسمى الجهاد العالمي. أليس كل ذلك من أوجه المسألة الشرقية الجديدة.

يقول البعض إن داعش وأخواتها هم أبناء الفكر الديني الإقصائي والشمولية، لكنهم أيضا بنات بيئة الاستبداد والتصحر الفكري والانحراف الفاشي. البعض كان يرى بن لادن حليفا في الجهاد الأفغاني ثم أصبح رمز القاعدة والعدو الأول للغرب. لكن البغدادي وأمثاله ممن ربطوا الخلافة المزعومة باستحواذ المسلمين واستعبادهم وإلغاء كل الآخرين، يمثلون خطرا داهما على المسلمين في المقام الأول وهم عقدة المسألة الشرقية الجديدة في حربهم المعلنة على الكيانات القائمة وعلى كل تنوع في الإسلام أو خارجه. وهذا المرض يزداد حدة في الصدام مع مشروع ولاية الفقيه في التنافس على زعامة وقيادة الأممية الإسلامية. وتضطرب الأمور أكثر مع احتدام الصراع الإقليمي وعدم وجود حد أدنى من الوفاق الدولي مما يمد بعمر النزاعات ويترك الحبل على الغارب للتطرف والإرهاب.

إن الدولة العربية ما بعد الاستقلال هي في الغالب ثمرة نكبة 1948 في المشرق وصعوبات نزع الاستعمار في المغرب، وعدا حالات محدودة لم يكن من مكان لدولة القانون أو لدولة

كيانات مذهبية ومنظمات جهادية عابرة للحدود وناقضة بشكل حاسم لمفهوم الدولة الوطنية أو الدولة-الامة. وإذا كان تنظيم الدولة الإسلامية يحاول مآراياته السود من الموصل إلى تدمر وسيناء ودرنة، فقد سبق لحزب الله أن تحول إلى قوة إقليمية، لأنه أهم دعامة عربية للمشروع الإمبراطوري الإيراني، وينطبق الأمر ولو بشكل أقل تنظيما وإشهارا على جماعة الإخوان المسلمين وعلاقتها الحميمة مع قوى إقليمية. إنها مغامرات أو تجارب لا تعترف بالحدود وتضع الكيانات كلها قيد الدرس.

في خضم المسألة الشرقية الجديدة انضم التحالف الغربي إلى الحروب المتراكمة في سوريا والعراق منذ صيف 2014، ومنذ 30 سبتمبر 2015 تكثف التدخل الروسي مع مسعى لإقامة حلف بغداد جديد. فتزايد الغموض وتزاحمت المصالح التي من بينها الدور البارز للأكراد في البلدين لم تشهد إلا لحظة عابرة ودرامية من الاهتمام الغربي بالضحايا الإيزيديين، ولم يعد مصير مسيحيي الشرق ورقة جذب أو عبور للأوروبيين كما كان الأمر في الأيام الخوالي، ويصاب المراقب بالذهول حيال عدم قدرة تحالف دولي مؤلف من أربع وعشرين دولة على ضرب تنظيم داعش ولجمه. ومن الواضح أن هناك استخدامات متنوعة لهذه الظاهرة وكأن داعش تشبه شركة دولية-إقليمية وهناك مصالح تقف وراء السماح بتغولها تحت غطاء من الانحراف الديني.

إننا أمام حرب إقليمية-عالمية لا نعلم تماما كيف ستنتهي: هل

الحادثة المناسب. مقابل الأيديولوجية الإسلامية التي تركز على الأمة وتنسى الأوطان ومصالح الدول، أخذت تصعد أيديولوجية الدولة والجيش وفق نظرة تمثل تكريسا لثنائية الجيش والإسلاميين وعدم الاعتراف بديناميكيات أخرى أو مقاربات غير أحادية تقر بوجود أسباب أخرى للانحطاط (بالرغم من أخطائها وهفواتها لا يمكن تحميل الحركات الإسلامية لوحدها كل أسباب انهيار التحولات العربية قبل 2011 وبعد 2011)، تاريخياً، لعب علماء السلطان دورا كبيرا في ديمومة الأنظمة القائمة بغض النظر عن شرعيتها وتمثيليتها. ومنذ حقبة 2011، يبرز دور مثقفي ومفكري الدولة الذين لا يكتفون بدعم بقاء الدولة في زمن انهيار الدول الوطنية، لكنهم يجهدوا لتبرير القمع أو التفاوض عنه.. ويصل ذلك إلى الاستعلاء على الجمهور-القطيع أو الجماهير. أو بالأحرى كل ما هو آخر ومتناقض مع الطرح الرسمي. لا يندرج المفكر المصري مراد وهبة ضمن الفئة المثقفة المشار إليها أعلاه، لكن يتضح من قراءة الحوار معه في الجديد وأحكامه الحاسمة (مثل موت الفلسفة، أو نظريته المتشائمة حيال آفاق التغيير والمواطنة، تدفع للقول إن التفكير السلبي أو الموقف المتحمس والإنكار لا يسهم بالعصف الفكري في هذا المنعطف من أجل بلورة مشروع فكري نهضوي قادر على إخراج العقل العربي من كبوته.

نشهد حالياً ترنح المشرق وإسقاط الحدود فيه وضرب دوله المركزية. في هذه الرقصة بين التاريخ والجغرافيا، تبرز

مع سقوط سد برلين نهاية الثمانينات من القرن الماضي ومع نهاية الحرب الباردة، لم تنتصر مثالات الديمقراطية أو الخيارات الحرة في العالم، لكن حصلت تحولات في هذا الاتجاه في العديد من بلدان أفريقيا وأميركا اللاتينية وغيرها إلا في العالم الغربي الذي بدا عصيا على اختراقات الديمقراطية. وأتى تصاعد الإرهاب في مصر (قضية فرج فودة ومثيلاتها، وعقد التسعينات الدموي في الجزائر، ليكرسا واقع الانسداد في غالبية دول العالم العربي بين أنظمة الاستبداد والحركات الإسلامية أو بين الجيش كمؤسسة الدولة العميقة والقوى المنبثقة من الإسلام السياسي على تنويعاته والتي أخذت تحتكر ساحات المعارضة (معادلة القصر والجامع) نظرا لاندحار الحركات القومية واليسارية والليبرالية ولانحسار مساحة الحريات. لم تشذ ديناميكيات هذه المنطقة عن تطور العمران والمجتمعات حسب ابن خلدون وتركيزه على العصبية في الإمساك بالحكم وهذه المرة من خلال تمجيد الشخص القائد والحزب القائد والجيش القائد أو الرابطة الدينية أو الفتوية. إنها مشكلة الشرعية في منطقة كادت تصبح فيه الشرعية الحقيقية للحاكم أو للسلطة سلعة نادرة، لذا كان لا بد من قضايا مثل قضية فلسطين أو الدين بحد ذاته إلا الغطاء لاكتساب شرعية إزاء النقص في التمثيلية أو في المسافة بين الدولة والمجتمع. ومما لا شك فيه أن هذا المأزق السياسي والعملي هو مأزق فكري يتصل بالجدل حول العلمنة والمواطنة ونموذج

محاولته جعل الفلسفة تقف على قدميها بدلا من رأسها يمكن تفسيرها باللجوء إلى مفهوم التناول المفرط أو المبالغة في تجميل الخيار التنويري إلى حد الاستخفاف المفرط بالصعاب التي تحول دون تحقيقه، أو ربما المغالاة التي تصل حد الغلو في تجربة النزول بالفلسفة من أبراجها العاجية إلى رجل الشارع. فهو يخبرنا أنه عقد مؤتمرا بعنوان الفلسفة ورجل الشارع كان قطبه محاورة رجل الشارع البسيط



الحق، من التي تعكس تمثيلاً حقيقياً لمجتمعاتها وتكون الأولوية فيها لمفهوم المواطنة (على حساب الرابط الديني أو القومي)،

على صعيد التسلسل التاريخي فشلت أول محاولة نهضوية عربية في أواخر القرن التاسع عشر والتي أتت كردة فعل على الاستبداد العثماني، وأخفقت بعد ذلك دول الاستقلال إثر انتكاسات التيار القومي العربي الذي بلور مشروعاً نهضوياً كرد على النكبة في فلسطين، لكنه كان يفتقد إلى الديمقراطية والتمثيلية كأدوات صالحة للحكم. وهكذا فإن نكسة يونيو 1967 معطوفة على انعدام الحريات الأساسية قوضت المحاولة الثانية. وتؤكد مأزق عدم وجود ديناميكيات

قادرة على التغيير نتيجة عدم بلورة مشروع ديمقراطي عربي ينهل من التراث العريق ويتأقلم مع متطلبات العولة في عالم تسوده التجمعات الكبرى، خاصة أن الحلول للأزمات ضمن إطار الكيانات لم تكن ناجعة.

كشف عبدالرحمن بن خلدون، ابن أفريقيا (كما كانت تسمى تونس)، عن العلة المؤدية لخراب المراحل الانتقالية في 'الصحوّة العربية' الراهنة والمتعثرة عندما وصف في 'مقدمته' الاستبداد بـ'العسف الذي يؤدي إلى خراب النفوس وفساد النوع'، هذا الاستبداد الذي عاد الكواكبي ابن حلب وتمعن في تفصيل طبائعه ومآلاته، إنه لا يقتصر على طغيان الحاكم وجوره، بل يمتد لعدم الاعتراف بالآخر وإنكار حقوقه وتعميم ثقافة الإقصاء باسم الأيديولوجيا أو تحت ستار الدين.

في مراقبة لأحوال دنيا العرب يمكننا إجراء مقارنة بين لبنان (وسوريا استطراداً) وتونس (ومصر استطراداً) حيث تتعدد نقاط التشابه الثقافي والتفاعل الفكري وإشكاليات الهوية والحدثة. وإذا أردنا فهم أسباب الانشطار السياسي الحاد وتفاقم العنف السياسي، لا بد من العودة للخلفية الثقافية للمجتمعات العربية. وفي هذا الإطار كان ابن خلدون قد تبني نظرة موسوعية للتاريخ العربي تفيدنا اليوم في فهم أسباب التخلف وعدم القدرة على اللحاق بالعصر. وحسب الأنثروبولوجي الأميركي الراحل إيريك وولف حلل ابن خلدون في القرن الرابع عشر عملية بناء التحالفات وتفككها ببراعة فائقة، فلقد رأى الأمر في شكل تناوب متصل بين تضامن القرابة 'العصبية القبلية' من جهة، وتنوع المصالح الملازم لحياة الاستقرار من الجهة المقابلة. وذهب ابن خلدون بعيداً في منهج يتخطى الاعتبارات القبلية والعرقية والدينية ويعتمد على الفروع الفاعلة المؤثرة المساهمة في صوغ النهر العام.

بيد أن التبني السلبي لنظرية العصبية جعلها معبراً للاستبداد والتحكم بدل أن تكون عنصر قوة للدولة والجماعة. ويسري ذلك على إعطاء الغلبة للحسابات القبلية والمناطقية والأيديولوجية والدينية في مراحل تحول تفتقر التفتيش

الغريب أن تحميل المثقفين مسؤولية الحيلولة دون انتشار الفكر التتويري في العالم العربي، والعلمانية تحديداً، يقدم في الحوار مشفوعاً بتبرئة الحاكم، ومعللاً على النحو التالي: "ربما يمكن القول إن المثقف هو الأساس وليس الحاكم"

كان ابن خلدون قد تبني نظرة موسوعية للتاريخ العربي تفيدنا اليوم في فهم أسباب التخلف وعدم القدرة على اللحاق بالعصر. وحسب الأنثروبولوجي الأميركي الراحل إيريك وولف حلل ابن خلدون في القرن الرابع عشر عملية بناء التحالفات وتفككها ببراعة فائقة، فلقد رأى الأمر في شكل تناوب متصل بين تضامن القرابة 'العصبية القبلية' من جهة، وتنوع المصالح الملازم لحياة الاستقرار من الجهة المقابلة. وذهب ابن خلدون بعيداً في منهج يتخطى الاعتبارات القبلية والعرقية والدينية ويعتمد على الفروع الفاعلة المؤثرة المساهمة في صوغ النهر العام.

بيد أن التبني السلبي لنظرية العصبية جعلها معبراً للاستبداد والتحكم بدل أن تكون عنصر قوة للدولة والجماعة. ويسري ذلك على إعطاء الغلبة للحسابات القبلية والمناطقية والأيديولوجية والدينية في مراحل تحول تفتقر التفتيش

كاتب من لبنان مقيم في باريس





في مجادلة المفكر الذي لا يرى إلا نصف الصورة استردوا ابن تيمية من سائر التكفيريين

إبراهيم الجبين

لا يكاد ينسى قارئ كلمات المفكر المصري مراد وهبة، التي وصف فيها قبل عامين في ندوة في القاهرة، المسلم بأنه لا فارق في هويته بين "معتدل" و"متطرف"، الاختلاف فقط كما يرى وهبة هو في مراحل تطبيق الفكر الذي يحمله المسلم، فواحد يريد تطبيقه على الفور، والآخر يتأني به.

هذا المنطلق يفضل فيه وهبة، بالقول إن من يتتبع الفوارق ما بين الحضارة الغربية والحضارة التي وصفها أولاً بـ"الغربية"، ثم استدرك ليقول "الحضارة المسيحية"، سيجد بعض التقاطعات ما بينهما تاريخياً، مثل وصف التنوير بعد سنة واحدة من الثورة الفرنسية بأنه عدو، على لسان إدموند بيرك في كتابه "تأملات حول الثورة في فرنسا" 1790 في التحذير من تبعات الثورة الفرنسية التي حدثت في عهده، معبراً عن امتعاضه من ولع الثوريين المثير للفتنة والاضطراب، والذين اعتبرهم متعصبين أيديولوجيين تدفعهم المثالية النظرية لتحطيم كل ما سبق، من جهة، ومن جهة أخرى وصف سيد قطب في القرن العشرين للتنوير بأنه "مرض عقلي".

الثورة الفكرية

يرجع مراد وهبة عجز العقل العربي عن تكوين رؤية مستقبلية والقيام بثورة فكرية شاملة، إلى كونه عقلاً ماضوياً، ما تزال المحرمات تتحكم به، لكن من يتعزف على فكر وهبة، الذي ينشغل بمهاجمة المثقفين عموماً، والدفاع عن السلطات التي تحكم، تاريخياً وراهناً، يجد أن العقل العربي الذي يتهمة وهبة بالعجز، غير محدد الملامح لديه، فهل هو عقل المثقفين، أم عقل العامة، أم عقل السلطات، هل هو عقل باعة الفول والطعمية في الشوارع وأحزمة الفقر؟ أم رجال الدين؟ أم طبقة الأكاديميين والمفكرين؟ فلا بد عند تشخيص الحال، من وضع اليد على الجهة التي تمنع ذلك التنوير الفكري وتمتعه عنه في الوقت ذاته، وهو ما لا يفعله وهبة.

غير أنه لا يتوقف في حوار مع الجديد، عن الإشادة بابن رشد، دون التوقف برهة، لتبيين السبب الحقيقي الذي يجعل مفكراً قبطياً، رغم كونه واحداً من بين الخمسمئة فيلسوف مشهور على مستوى العالم أجمع، يتخذ موقفاً متسرعاً من مفكر تم اختزاله من قبل السلفيين، وتم تجاهل تراثه الفكري الفلسفي الكبير الذي تأثرت به الفلسفة الغربية باعترافها، المقصود بالطبع ابن تيمية.

لا شك أن ابن رشد، كان فريداً في التأسيس لطور جديد من أطوار الفلسفة العالمية، لكن بالتأكيد لم يكن ذلك دون

الاستناد إلى استعادة الفلسفة القديمة، مبتدئاً بنقد الفلسفة العربية الإسلامية التي سبقت ظهوره.

فضل ابن تيمية على الفكر المادي الغربي

يقول وهبة: كان الفقيه ابن تيمية يعلن بوضوح أنه "ممنوع إعمال العقل في النص الديني"، ولا بد من أن يؤخذ النص الديني بحرفيته، في إطار حاسة السمع، ولذلك هناك ارتباط دائم ما بين السمع والطاعة، ولذلك من يعمل العقل في النص الديني سيكون كافراً في رأي ابن تيمية، ووفقاً لمذهبه، وهو إطلاق مستغرب من الرجل، فقد كان ابن تيمية باتفاق خصومه وأنصاره، "شخصية ذات طراز عظيم، فقيهاً متكلماً ناقداً للمنطق الأرسطي والتصوف من جهة، وناقداً استثنائياً وباحثاً أخلاقياً من جهة أخرى"، والكلمات السابقة، وضعها الباحثة الألمانية أنكه فون كوجلجن الأستاذة في جامعة برن للعلوم الإسلامية، في مقدمة بحثها المعنون "نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد".

فون كوجلجن تعتبر أن ابن تيمية ما يزال حاضراً بقوة في العالم الإسلامي، وخاصة بعد إعادة الاهتمام بفكره في القرن العشرين، فقد أصبح في القرن العشرين علامة تصنيفية فارقة، فمن يغلي من شأن ابن تيمية أو حتى يتعاطف معه، يُعتبر إسلامياً متشدداً في أغلب الأحوال، ومع ذلك فإن فون

كوجلجن ترى أن ابن تيمية -على خلاف أنصاره المعاصرين- لم يخرج على حكام زمانه، وإنما تركّز جهاده ضدّ التّثاّر والردّ على أصحاب الدّياناات الأخرى، اليهود والنّصارى، والفرق الصّائّة، والصوفيّة، وتتبع فون كوجلجن ردود ابن تيمية على المناطق، التي تركّزت حول أربع نقاط أساسيّة يذكّرها ابن تيمية في بداية كتابه بقوله "الكلام في أربع مقامات: مقامين سالتين، ومقامين موجبتين، فالأولان: أحدهما في قولهم: إنّ تصوّر المطلوب لا ينال إلّا بالحدّ، والثاني: إنّ التصديق المطلوب لا ينال إلّا بالقياس، والآخران: في أنّ الحدّ يفيد العلم بالتصوّرات، أنّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات".

وما أتيح لي من الاطلاع على بحث فون كوجلجن، تورّد فيه أهم ردود ابن تيمية على "الحد التام" الذي ينتج تصوّر الماهية عند المناطق، وأن تعريفهم للحد التام، مبني على أصلين فاسدين التّفريق بين الوجود والماهية، التّفريق بين الذاتيات واللّوازم الذاتيّة، وهي الأمور التي يرى ابن تيمية أنّ التّفريق بينها "تحكّم محض".

يردّ ابن تيمية على التّفريق بين الوجود والماهية بما يمكن تسميته -وفقاً للكاتب- بـ"المذهب الأسمى"، والمقصود به هنا أنّ الماهية ليست سوى تصوّر الأشياء في الدّهن، بينما الوجود هو الأشياء المتكوّنة في الخارج، فليس في هذا العالم

من وجود حقيقي إلّا في الجزئيات، أمّا الكليّات الخمس الّتي تشمل الجنس والنّوع فهي مفاهيم ذهنيّة ليس لها في الواقع وجود مستقلّ عن وجود الأشياء.

وهنا، عند هذه النقطة، تثبت فون كوجلجن أن بذور التفكير المادي الغربي، الذي يرى أنّ الأشياء الماديّة هي أصل الوجود، وأنّ الأفكار تابعة لها، موجودة بوضوح في فكر ابن تيمية، وهو ما عُرف فيما بعد في أوروبا باسم "المذهب الأسمى".

فاختصار ابن تيمية وفكره، الذي يعيش اليوم، فقط على أسنة المتطرفين التكفيريين، أمر يوشك أن يجد من ينادي مثلنا، بالتححرّ التام منه، ونزع تلك المرجعية الكبرى من بين يدي الظلاميين، واسترداده من عالم الوحشية إلى عالم الفكر، وهو أمر لا يفعله وهبة، بل يمضي مع كلام العوام في وصف ابن تيمية بأوصاف متسرّعة تنم عن عدم اطلاع على فكره، على الأقلّ شغل ابن تيمية على اللغة، وهل هي اصطلاحية أم توقيفية؟ وصلة ذلك بالتعريفات والحدود التي تبين انقسام الحقائق اللغوية أو العرفية أو الشرعية.

ولا أكاد أغادر بحث كوجلجن حتى أعود إليه، لاستعراض كلام ابن تيمية باللّصّ في كتابه "الرد على المنطقيين"، والذي قال فيه "وصاروا يعطّمون أمر الحدود ويّدعون أنّهم هم المحقّقون لذلك، وأنّ ما يذكره غيرهم من الحدود إنّما هي لفظيّة لا تفيد تعريف الماهية، والحقيقة بخلاف حدودهم،

اختصار ابن تيمية وفكره، الذي يعيش اليوم، فقط على أسنة المتطرفين التكفيريين، أمر يوشك أن يجد من ينادي مثلنا، بالتححرّ التام منه، ونزع تلك المرجعية الكبرى من بين يدي الظلاميين، واسترداده من عالم الوحشية إلى عالم الفكر، وهو أمر لا يفعله وهبة، بل يمضي مع كلام العوام في وصف ابن تيمية بأوصاف متسرّعة تنم عن عدم اطلاع على فكره



ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة، وليس لذلك فائدة إلاّ تضييع الزّمان وإتعب الأذهان وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها بل قد يضلّها عمّا لا بدّ لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادّعوا أنّه أصل المعرفة والتحقيق.

ابن تيمية والتكفير

لا يخفى على قارئ التاريخ، طبيعة ابن تيمية الغاضبة، تجاه الأحداث السياسية العاصفة التي رافقت زمانه، والتي وقف فيها مواقف حادة جداً، من أولئك الذين تعاونوا مع المغول ضد العرب المسلمين، لأسباب تتعلق بمصالحهم، وتصادف ان غالبية أولئك كانوا من الطوائف المنشقة عن الإسلام، لكن هذا ليس هو موقف ابن تيمية العلمي من الآخر، والذي يمكن العثور عليه في رسالته المعنونة "قاعدة أهل السنة والجماعة في رحمة أهل البدع والمعاصي ومشاركتهم في صلاة الجماعة"، والتي حققها محمد رشيد رضا، والتي يتناول في بدايتها ابن تيمية مسألة "الخوارج" وأورد الأحاديث التي قيلت فيهم، وأنهم أول من كفر المسلمين بالذنوب، ليعلق على هذا بالقول "ولا يجوز تكفير المسلم بذنوبه، ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة".

يواصل ابن تيمية الكلام عن الخوارج، فيقول إنّه "إذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا، مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفة الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحلّ لإحدى هذه الطوائف أن تكفر الأخرى وتستحلّ دمه وماله، وإن كانت فيها بدعة محققة".

الحكم في فكر ابن تيمية

يقسم ابن تيمية الحكم الإسلامي إلى "خلافة نبوة، وملك رحمة، وملك عضوض، وملك جبري"، وهو يعتبر أن الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم بعد الشروط المجمع عليها، هي "الأمانة والقدرة، والكفاءة"، لذلك فهو يقرّر أن الحاكم يستمدّ سلطته من الأغلبية، كما استمدّها الخلفاء الراشدون، أما الوراثة للحكم فهي مرفوضة من أساسها، لأنها "خيانة للأمة" حسب تعبير ابن تيمية، أما الاستيلاء على السلطة فلا يكون بحال موجباً لإقرار بحكم المتسلط، وذلك لعدم وجود دليل شرعي سالم من القدر فيه علمياً، وأما استمراره في الحكم فذلك يخضع لقدرة الأمة على خلعه أو إقراره.

نظرة ابن تيمية للعلاقة بين الحاكم والأمة تقوم على نظرية "العقد السياسي" أو ما يعبر عنه بالعقد الاجتماعي، بين الحاكم والأمة، لذا فإن هناك حقوقاً وواجبات متبادلة بين الحاكم والرعية، ينبغي على كل طرق القيام بها، وهذه الحقوق ليست

مطلقة، بل لها ضوابط وحدود، فالطاعة للحاكم مقيدة بطاعة الله ورسوله والراجح من الأقوال العلمية، ونصرته مقيدة بعدم العدوان، وأما نصح الحاكم فهو حق للحاكم يجب على الرعية بذله، وهو غير محدد في أمر من الأمور، ولا شخص من الأشخاص، فهو يشمل جميع مجالات الحكم، ويعم جميع الناس.

اللافت أن ابن تيمية يتناول أسباب فساد الحكم، ويردها إلى ما هو أبعد من الديني منها، فيضع أسباباً إيمانية، وأخلاقية، واقتصادية، وعسكرية، وقضائية، واجتماعية، وإدارية، وسياسية، وحضارية.

وهنا يختلف فهم ابن تيمية، لما يدّعيه المتطرفون الذين ينسبون أنفسهم إليه، فالحاكم ليس "المتغلب"، بل هو الأكثر كفاءة، على أساس أن ابن تيمية كان قد جعل مسؤوليات الحاكم ووظائف الدولة منها ما هو محدد، ومنها ما هو خاضع للتطورات الحضارية، واحتياجات العصر.

يترك مراد وهبة كلّ ما سلف في فكر ابن تيمية، ويقفّصه إلى الصورة التي ترد في حوار "الجديد" معه على الشكل التالي "الفيلسوف ابن رشد كان يطالب بتحويل المعاني الظاهرة للآيات إلى معاني باطنية مغايرة للمعنى الأصلي، إذ دعا إلى إعمال العقل في النص الديني الذي أطلق عليه التأويل، أي إخراج اللفظ من دلالاته الحقيقية الحسية إلى دلالاته المجازية، والانتقال مما هو حسي إلى ما هو مجازي، فعندما يقول "الله يجلس على العرش" فالمعنى الحسي المفهوم يعني وجود عرش بالمعنى المحسوس، وأن الله يتخذ وضع الجلوس، في حين يردّنا المعنى المجازي إلى الحكم الإلهي، وبالتالي أعلن ابن تيمية كفر ابن رشد، وهو ما جعله على هامش التاريخ العربي".

الحاكم والمثقف عند وهبة

يرى وهبة أن التطور والنهضة في أوروبا لم يحدثا إلا بعد استدعاء فلسفة ابن رشد، ففي القرن 13 كان الإمبراطور فردريك الثاني يعارض رجال الدين، ويقف مع طبقة التجار التي نشأت حول القصور الإقطاعية، فنصحته مستشاروه بضرورة ترجمة مؤلفات ابن رشد لأهميتها في الإصلاح، وبالفعل أصدر قراراً بترجمة مؤلفات ابن رشد، في الوقت ذاته كان ابن تيمية يبيث أفكاره الظلامية في العالم الإسلامي والعربي، وهو ما نتج عنه نهضة أوروبية وتحلّف عربي.

تلك النبوة العدائية، التي يواجه فيها وهبة، طبقة العلماء والمثقفين، سيتكرر مثلها في مواضع كثيرة من حوار، منحاذاً إلى خيارات السلطة، وتحالفها مع طبقة التجار، دون أن يغفل إسقاط ذلك على الواقع الحالي، مشيداً بالجيش، وحقه في القيادة، فقط لكونه خلّص المجتمع والدولة من هيمنة جامعة الإخوان المسلمين، مترفعاً عن الديمقراطية، التي يمكن من خلالها تخليص الدولة والمجتمع بالآليات السلمية، من أيّ ظاهرة مشابهة لظاهرة الإخوان المسلمين وسواهم.

وسط هذا المشهد الذي يجهد وهبة لرسمه، تبرز الصورة

التي يرى المثقف عليها، يقول "نعم المثقف وقف عاجزاً عن القيام بأيّ دور إيجابي إبان ثورات الربيع العربي، بل كان عاجزاً وقت قيامها أيضاً، عندما قامت الثورات كان الشباب هو المحرك الأول والأخير لها، وهم من قادوا الثورة وطالبوا بالإصلاح، المثقف آنذاك وبعد الثورات كان مشغولاً بتحالفاته مع جماعات الإسلام السياسي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، لذلك استولت الجماعات الإسلامية على الحكم في عدد من البلدان العربية، وهو ما أدّى إلى فشل ثورات الربيع العربي في تحقيق أهدافها، لأنها لم تجد دعماً من قبل المثقفين الذين يمتلكون رؤية مستقبلية تمكّن الشباب من تحقيق مطالب ثورتهم".

في هذا المفصل، يكاد يكون وهبة قريباً من وصف حال المثقفين، ولعله قصد بهم "السياسيين"، الذي تحالفوا مع الإسلام السياسي، بعد ثورات الربيع العربي، ولكن هل هذه هي الحقيقة؟ هل هذا ما حدث بالفعل؟

إن المثقفين، الذين نفهم نحن من هم، ولا نخلطهم بالطبقة السياسية المشتغلة بالمكاسب والخسائر والتحالفات والتناقضات، كانوا على الدوام هدفاً للسلطات الحاكمة، قبل الثورات، وبعدها، فهم إمّا كانوا في سجون السلطات، أو طلقاء معطلين عن التأثير، أو قابعين في الهامش في زمن وصول الإسلام السياسي إلى الحكم، والأخير بالذات، لم يكن يكتثر بالتحالف معهم، بقدر ما حرص على توطيد صلتهم البراغمية مع الاستبداد، قبل زواله، ومع فلوله بعد زواله.

لكن أن يقرّر مراد وهبة، المفكر الذي ينظر بعين الرأفة إلى حركات التحرر في العالم كله، إلا العالم العربي، وإلى ثورات الربيع العربي على أنها قد فشلت في تحقيق أهدافها، فإنه ينزل بهذا، من كرسي المفكر من جديد إلى مطارح العامة، في النظر إلى حركة

التاريخ، وقيس بمقياس المشاهد لشاشات التلفزة الذي يريد لتلك الثورات أن تحقق نتائجها بسرعة، كما يشتهي معرفة نهاية مسلسل درامي رمضاني.

وصحيح ما يقول وهبة إننا "نحتاج إلى مثقف جريء لديه رؤية مستقبلية تطرح حلولاً للواقع المأزوم، وآليات للتفكير في الخروج من الأزمات الراهنة التي سبّبت الأصوليات الدينية في استفحالها، مثقف لديه وعي بأهمية العلمانية في الخروج من الأزمات الراهنة، يجب على المثقف مواجهة

الأصولية الدينية وإعلاء فكر العلمانية في المقابل، فدون العلمانية سنظل في ذلك الوضع المأزوم دون أمل للخروج منه، إلا هذا الدور الذي يطالب به وهبة المثقف، هو دور يتنصل منه شخصياً، ولا يحاسب نفسه على عدم القيام به، لا سيما في منعطفات هامة من تاريخ الشعوب العربية.

فالمفكر المصري، لا يرى على الإطلاق أن هناك "هيمنة من قبل السلطات السياسية على المؤسسات الثقافية أو الثقافة". متغاضياً عن تاريخ طويل من احتكار العمل الثقافي على يد السلطات، منع فيه المثقفون من العمل والتفاعل، ومنعت أعمالهم في سيل المجاملات الدفاق ما بين الاستبداد والسلطة الدينية ومحرماتها، الذي تواطأ على المثقفين المتمدّنين، وجعل الصورة حادة الطابع بين لوتين فقط، سلطة ودين.

والتجارب التي أجراها مراد وهبة، لا سيما تجربته "الفلسفة ورجل الشارع" والتي أثبت فيها، قاصداً، جهل الشارع وازدراعه للفلسفة والمثقفين معاً، أفضت به إلى رؤية ناج وحيد بين أولئك اللاعبين، الحاكم ما غيره، الذي يتغنى به الفيلسوف مراد وهبة، وهو الذي قال دون أن يرفق له جفن "لا أرى شيئاً من تأييد المثقفين للحكومات العسكرية، فالجيش ليس عدواً، في مصر، الجيش هو الذي أنقذ مصر من الوقوع في براثن جماعة الإخوان المسلمين، لا نستطيع عزل الجيش عن الحياة السياسية، ففي العالم العربي نحن أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، في ظلّ غياب الثقافة العلمانية، الجيش هو البديل الوحيد الذي يحمي من الوقوع في براثن الجماعات الإسلامية، وعلى رأسهم جماعة الإخوان، أعتقد أن الحكومات العسكرية من الممكن أن تساهم في ترسيخ الفكر العلماني".

يتحمل الإخوان المسلمون مسؤولية انحطاط الخطاب الفكري إلى هذا المستوى، بعد أن أزاحوا خلال فترة حكمهم، كل ما يمكن له دور فعال في الساحة السياسية والاجتماعية، وصنعوا بأنفسهم هذا التناقض الرخيص، الذي يختزل الشعوب العربية إلى جيش وإخوان، وكأنّ من هم لا جيش ولا إخوان، مجرد هباء منثور في صراع الفريقين، الذي ينظر الفيلسوف مراد وهبة للحرب المندلعة بينهما.

كاتب من سوريا مقيم في دورتموند/ألمانيا



الباحثة الألمانية فون

كوجلجن تثبت أن بذور

التفكير الفلسفي الغربي،

الذي يرى أنّ الأشياء

المادية هي "أصل الوجود"،

وأن الأفكار تابعة لها،

موجودة بوضوح في

فكر ابن تيمية، وهو ما

عرف فيما بعد في أوروبا

باسم "المذهب الأسمى"،

بينما ينعته مراد وهبة بأنه

مجرد تكفيري





تلك الأيام

موفق مسعود

ملاحظة 1

ثلاث بقع ضوئية باللون الأصفر المريض بالأزرق، وثلاث بقع ضوئية بمحاذاتها باللون الأزرق المريض بالأصفر على خشبة فارغة، وكأن المكان هو جوف حوت زجاجي معلق فوق الماء بقليل، حيث ربط بستة حبال شفافة إلى أعمدة خرافية في مجرة بعيدة.

ملاحظة 2

جميع الأغراض المستخدمة يجب أن تكون لها رائحة زهر الليمون وملمس خشب عتيق وطعم أعواد القنب الرطبة.

ملاحظة 3

الشخصيات هي ستة أصوات، ثلاث منها ظلال لثلاث.

صوت 1

الحوذئيُّ يُلْفُ جسدهُ النحيلَ بطبقاتٍ من الكتَّانِ ويرنو إلى عمودٍ من خشبِ السَّنديانِ يغفو على ذكرياتٍ قديمةٍ بعمرِ الغبارِ العتيقِ الذي يستريحُ على عروقهِ اليابسة كي تمدَّه بصلايةٍ كافيةٍ تقيه من ثقلِ ذكرياتِ الذين مرقوا على بابٍ لذلك البيتِ المتكى كعجوزٍ أدركَ بعدَ فواتِ العمرِ أن الفجرَ الذي سيخرجُ من عباءتِه ليس لأيامه بل لتنهدياتِ أعشابٍ ومناطقٍ شاسعةٍ وبعيدةٍ حيثُ الحياةُ برمَّتِها هناك وهنا أمامَ البابِ الذي يحبِّسُ الموتَ في خلايا أخشابهِ العتيقةِ ليس سوى حوذئيُّ يرنو إلى شفةٍ من الضوء الشفيفِ سوفَ تغصُّ بالأرجوانيِّ المخضَّبِ حينَ تبرِّغُ من ثُلُمِ سوفٍ يتسعُ رويداً رويداً بين حافةِ البابِ وحافةِ الانتظارِ العاليِ للأملِ المتطلبِ والمشاكيسِ ذاكِ الذي ليخارٍ يتساقطُ من منخريِّ حصانٍ شاخصٍ بثباتٍ مَنٍ ينتظرُ أوانَ الرحيلِ الطويلِ نحوِ النهارِ العاريِ سوى من شغبِ الضوءِ واتساعِ الأعمارِ المتزاحمةِ للخيولِ التي في ذاكرةِ الهواءِ.

ظل 1

وحيثُ أنتَ الذي ينتظرُ وأنتَ العجوزُ الذي كُنْتَ ترنو إلى ندمه الذي تبدَّى على حافةِ البابِ كطيفِ أيامكِ الغابرةِ وحيثُ لرائحةُ ذكرياتِ الأشجارِ في عروقِ السنديانِ العتيقِ بوخٍ وصوتٍ زفيرٍ نقيٍّ من الأغنياتِ العابراتِ للطيورِ حينَ تسكنُ أعشاشَها وتنامُ ملءَ الفراغِ الطلقِ وحيثُ يزورُ وحشتكُ الناعمةُ أيها الحوذئيُّ النبيلُ قطيعُ من صغارِ الخيولِ ستعبرُ من منخريِ حصانٍ شاخصٍ بثباتٍ إلى غبارِ

أيامه الغاربة وثمة رائحةٌ لوبرٍ مهرته التي عبقث في المكان.

صوت 2

تلك الأيامُ الساحراتُ العابثاتُ النائماتُ كقطيعٍ متعبٍ يستريحُ في براحِ الأسفِ حيثُ كانت مهرةٌ يفرُّ من جنباتها زمنٌ خرافيٌّ نقيٌّ من حقائقِ أيامنا التالياتِ المنهكاتِ من وُزْرِ الخلودِ وحكاياتِ الأبدِ.

ظل 2

حيثُ تلك الخرافاتُ تتلو علينا دوائرها التي تستبيحُ أشكالنا المغلقة وأرواحنا المقفلة كي نصدِّقَها وحيثُ ترُفُّ جفونُها ببراءةِ الأطباءِ التي تحدِّقُ بانتباهٍ دهشٍ نحو فقاعاتِ المطرِ على وجهِ البحيرةِ.

صوت 3

تلك الأيامُ الساحراتُ العابثاتُ النائماتُ كقطيعٍ متعبٍ يستريحُ في براحِ الأسفِ حيثُ كانت مهرةٌ يفرُّ من جنباتها زمنٌ خرافيٌّ نقيٌّ من حقائقِ أيامنا التالياتِ المنهكاتِ من وُزْرِ الخلودِ وحكاياتِ الأبدِ.

ظل 3

كُنّا نستعدُّ منَ الخرابِ أشكالَ الحلمِ المصفدِ ونُشهِّدُ رعباً بوجهِ البحيرةِ النائمةِ حيثُ تداعى فقاعاثُ المطرِ لتغفو كلونٍ وليدٍ من مُزاجِ الثعالبِ مع العشبِ وطحالبِ الصخورِ وانبلاجِ الأرجوانيِّ الذي على شفةِ الأفقِ.

صوت 1

تلك الأيامُ الساحراتُ العابثاتُ النائماتُ كقطيعٍ متعبٍ يستريحُ في براحِ الأسفِ حيثُ كانت مهرةٌ يفرُّ من جنباتها زمنٌ خرافيٌّ..حيثُ كنثُ أعدو مع الريحِ في فراغٍ خلَّفَتْهُ الحافلةُ .. وأتذكّرُ أن خرافاتِها كانت تُرثِّرنِي بها بكفيها برائحةِ الغاردينيا في تنفيسِها كي توصدَ البابَ على مكراها الشتوي وأنا بداخلِها أنثرُ القمحَ والحكاياتِ التي علقت على وبرٍ أصابي حينَ كنثُ أعدو في الطريقِ إلى شهقةٍ عاليةٍ في تنفيسِها كي نستريحُ معاً كما بعدَ الشتاءِ تستريحُ خلايا الشجرِ.

صوت 2

والانتظارُ القريبُ من حوائِ الصراخِ يزجُّ بنولٍ من خشبِ السنديانِ في وقتٍ تأبَّدَ حولَ خيوطِ البَرِّه ليغزلَ نوماً طويلاً كما في الظهيرةِ تستريحُ إلى أبدٍ مستحيلٍ خنافسٌ سوداءُ غابت ملامحُ أحلامِها في

مصطفى علي



اشتدادِ ضوءِ حارقٍ وغبارٍ مَلُولٍ من مزاجِ الأبدِ الذي في الرياحِ التي لا تُقادُ إلى جهةٍ أو مكانٍ أو صلايةٍ لكنَّه ذاكِ النشيخُ الغريبُ لأرواحِ من عبروا قبلَ ولادةِ أحزانهم في شرانِقٍ من ورقٍ أصفرَ لنباتاتٍ تلهثُ حولَ القبورِ كي تُودِعَ أغنيايتها الخفيضةَ عن جفافِ الفصولِ لدى الريحِ التي ستأتي عابرةً من جهاتِ الشمالِ كي تؤبِّدَ النومَ بلا حقائقٍ تغصُّ بأحلامٍ كانت ذاتِ يومٍ تراوِدُ الأمكنةَ كالظلالِ المستحيلةِ في جسدِ الظهيرةِ المشتهاةِ.

ظل 3

وحيثُ الظهيرةُ لها ذاكرةٌ كالرمالِ التي لها ذاكرةٌ كالظهيرةِ فقد أودعْتُك الظهيرةُ ثوباً قديماً لكي يرتديكَ وتلبَّسه وسوفَ تكونُ تلكَ الأيامُ التي عبرتُ كأنها وعدٌ أكيدٌ سيحضُرُ يوماً حيثُ كُنْتُ أيها الحوذئيُّ النبيلُ تعدو في الظهيرةِ عبرَ الطريقِ الذي عبَّرَتْهُ الحافلةُ ملوحةً لك بمنديلِها كي تراها ولا تراكِ.

صوت 1

تلك الأيامُ الساحراتُ حيثُ كانت مهرةٌ توصدُ البابَ كي تصبحُ في بيتِها كاليرقاتِ النائماتِ الحالِماتِ بقضمِ الضوءِ ولعقِ الهواءِ وشمِشمَةِ العشبِ.. توصدُ البابَ عليّ وأنا بداخلِها أمكثُ كروحِ الفراشةِ وتسكنُ جدرانَ بيتِها جلدي كالمدنِ المقفلةِ على خرائطِ أيامِها تلكَ الخرائطُ التي لا تزالُ في شرانِقِ مناماتِ أبوابِها المقفلةِ أبوابِها الموصدةِ بوجهِ الرياحِ التي كالرسلِ المتعبيين الذين يحملونُ ما تبقى لسكانِها من حكاياتٍ في جعبةِ المطرِ..

ظل 1

ولأنه المطرُ النبيلُ يأتي ولو بعدَ حينٍ كي يقرعَ أرواحنا ثم يقصُّ علينا حكايةَ ما قبلَ الموتِ كي نغفوَ لمرةٍ واحدةٍ وأخيرةٍ على صوتِهِ الذي كأصواتِ الأمهاتِ القابعاتِ خلَّفَ جدرانِ الكلامِ حيثُ يحلُمُنُ

بلا أجنحةٍ وتقفزُ أرواحُهنَّ نحوَ أحداقِنا التي لم توصدَ بعدُ ألوانِها وشعائِها بوجهِ الأملِ الذي في الضوءِ والعرباتِ المسرعاتِ نحوَ الجنوبِ تلكِ التي للريحِ وفي جعبتيها كلامُ المطرِ.

صوت 2

الأيامُ العابراتُ لا تَرَاكَ وسوفَ تُدركُ أنكَ مهما اقتربتِ من طيفِها لن ترى سوى نهارٍ واحدٍ حيثُ الظهيرةُ يومُها تلهثُ تحتَ ثيابِكَ في منخريكِ وأنتَ تعدو في الطريقِ الذي عبرَتْهُ الحافلةُ..

ظل 3

يومها لويثُ غُثِّكَ قليلاً ثم زفرتَ طويلاً من منخريِ حصانٍ شاخصٍ بثباتٍ إلى عمودٍ من خشبِ السنديانِ العتيقِ وحيثُ لن تكونَ تلكَ الأيامُ كما كانتِ اللحظاتُ الوحيداتُ اللواتي مرزَنَ على وحشتِكَ وكانت مناديلُهنَّ تُلَوِّحُ راقصةً على حافةِ العربيةِ التي لحصانٍ يلهثُ من وطأةٍ أمنيةٍ جامحةٍ في أن يقولَ لحوذيِّه الذي يستريحُ وحيداً في مقدمةِ العربيةِ: أنا معك.

صوت 3

الأيامُ العابراتُ لا تَرَاكَ وسوفَ تُدركُ أنكَ مهما اقتربتِ من طيفِها لن ترى سوى نهارٍ واحدٍ حيثُ الظهيرةُ يومُها تلهثُ تحتَ ثيابِكَ في منخريكِ وأنتَ تعدو في الطريقِ الذي عبرَتْهُ الحافلةُ.. ولن تعدوَ طيوفُ أيامكِ الغابرةِ من جهاتِ ذاكِ الغبارِ البعيدِ بل عتماتها حيثُ تلكَ العتماتُ البعيداتُ المتعباتُ العائداتُ من محنةِ الضوءِ نحوَ بَراحِ الظلالِ التي لإبطٍ يتنفَسُ قبلَ عراكِ الغيومِ التي تنضجُ في حلمِ الخلاياِ النائماتِ كما تنامُ الثعالبُ في مساءاتِ صيفٍ تزنرهُ الغواياثُ الغامضاتُ المشبعاتُ بالوعودِ وبالعنبِ.

ظل 2

الأيامُ العابراتُ لا تَرَاكَ ولن تعدوَ طيوفُ أيامكِ الغابرةِ من جهاتِ ذاكِ الغبارِ البعيدِ بل عتماتها حيثُ العتماتُ الغابراتُ من وحيِ العطشِ المعقَّرِ ذاكِ الذي في لحظةٍ واحدةٍ يختزلُ الفرقَ بين قطراتِ الضوءِ وتُذفِ الغيومِ التي تلهثُ نحوَ حقولٍ تفكُّ أزرازَها ولحاءَ أجسادِها كما فاتناتِ المعابدِ اللواتي يصنعنُ ثُبُلَ الجسمِ المخجَّ في ظلامِ أردافِهنَّ وفي غبارِ الكلامِ والأنبياءِ.

ظل 1

حيثُ عندَ تخومِ ذاكِ البريقِ الآتي من خُدعةِ الفضاءِ الحرِّ من كلِّ شيءٍ سوى من معناه الذي يُثقلُه بأصفاٍ لا تموتُ وحيثُ هناك.. ثمةُ عتماتُ تهبطُ من أنفاسِنا متعباتٍ خائباتٍ عائداتٍ من محنةِ الضوءِ نحونا كأطفالٍ خائفينَ يدركونَ بغريزةٍ طريةٍ أن الملاذَ الأخيرَ هو البوخُ طويلاً في أعاليِ السفرِ. أصواتُ عجلاتٍ ترتفعُ رويداً رويداً ويرافقها أنينُ خفيضٍ على وتيرةٍ واحدةٍ وطويلةِ.

إظلام

كاتب من سوريا

تتدو النهر

سعد محمد رحيم

اسماعيل الرفاعي



الريح

الغبراء تتلاعب بطيور الغاق.. ترتجّ الطيور يُظهرها نصف مبتهجة ونصف لا مبالية.. الزورق العتيق المشدود إلى الضفة يتأرجح مع حركة الموج مثل راقص باليه عجوز.. تقترب طيور الغاق من الزورق حتى تكاد تلامس سطح الماء قربه.. يحط اثنان منها على القيدوم الناتئ لثوان قبل أن ينزلقا ويعاودا الطيران.. رجل على الجسر يُلقي، من كيس أسود بيده، فتات خبز إلى النهر.. تسرع الطيور إليها وتخطفها في الهواء.. الرجل المحني الجذع على سياج الجسر الحديدي بسترته الكالحة ربما كان متقاعدًا، أنهى لتوّه خدمة مدنية تعدّت الثلاثين عاماً.. هناك في الأسفل، على الضفة يجلس كهل آخر على صفيحة معدنية فارغة، يصطاد السمك.. يلوّح بيده لصاحب كيس الخبز.. صاحب كيس الخبز لا يهتم.. لعله لا يرى جيداً، أو أنه يفسّر التلويحة كما لو كانت حركة عفوية غير مقصودة.. يبدو الكهل الصياد وكأنه كان هنا منذ الفجر ولم يصطد شيئاً.. لا تظهر عليه علامات تذمر أو سخط.. أو أنه هنا، فقط لقتل الوقت.. من يرى الرجل الصياد والرجل صاحب الكيس، يدرك أن كليهما، يمتلك وقتاً فائضاً مفتوحاً.

يهبط صاحب الكيس الأسود السلم الحلزوني عند كتف الجسر.. يتجه إلى حيث يجلس الصياد الكهل: . لا تقل لي إنك تأمل باصطياد واحدة. . واحدة ماذا؟ سمكة؟ لا، لا..

يحده صاحب الكيس الأسود الذي لم يعد الكيس بيده بنظرة استفهام. قبل أن يستدير محدّقاً في بنايات الجهة الأخرى من النهر.. كما لو أنه يفكر بأن هذا واحد من الصباحات المخيّبة للأمل. . آه، أنت لست جاداً إذن؟ . بالعكس، لسث ألعب.

يهز صاحب الكيس رأسه بحيرة.. يقهقه الصياد ويقول:

. أنا صياد الساعات.. أخطأ الزمن.

يُصدر صاحب الكيس الأسود صوتاً جافاً.. إنه يضحك:

. يا لظرافتك.

. أرث له الصاع صاعين.. هكذا يقولون.

. لمن؟

. أنت لا تريد أن تصدّق، دعك من هذا الهراء.

يضحك الرجل صاحب الكيس ثانية، ولا يجد في ذهنه عبارة ليردّ بها.

. أنت مثلاً، ماذا كنت تفعل قبل دقائق؟

. أطعم الطيور.

. ليس من أجل الطيور.

. ماذا؟

. أنت تراوغ شيئاً ما.. تحتال.. هذا من حقه.

. كيف تفكر؟ احتال على الطيور؟ لا، لا..

. أنت تسيء فهمي يا صاح.. تسيء فهمي.

. يبتعد العجوز صاحب الكيس الأسود بضع خطوات:

. تعتقدي مجنوناً.

. لا أعتقد شيئاً.

. ينحني العجوز صاحب الكيس، يرفع حصة صغيرة، يضغط عليها

بين أصابعه ويلقيها بعيداً إلى مجرى الماء العكر.

. ألم أقل لك؟

. ماذا؟

. أنت تهرب.. هذا ما أنت عليه.. تهرب. أما أنا فلا.. أنا أواجه.

. لا يرد الرجل صاحب الكيس الأسود.

. تقول في سرّك هذا مخبول تماماً.

. لا.

. يضحك الكهل الصياد، وبهز قصة صئارته:

. الآن تأكدت من أنك هارب كبير.

. ممّ أهرب؟

. ليس هذا هو السؤال الصحيح.

. ويقهقه بصخب يُجفل طيور الغاق فتتدحرج مع الريح.. الرجل

صاحب الكيس يضع يده في جيبه باحثاً عن شيء، كأنه يفكر

بتدخين سيجارة.. ثم يفتن إلى أنه ترك التدخين من سنتين.

. هي التي طلبت مني الخروج.. أقصد زوجة ابني.

. يفغمم الكهل الصياد بكلمات لا يفهمها صاحب الكيس الأسود.

. تزوّج ابني الأسبوع الفائت.

. ويشرع يديه عالياً قبل أن ينزلهما صافعاً بهما جانبي فخذيه.

. هكذا هو الأمر.. على المرء أن يدفع الثمن لاحقاً.

. أي ثمن؟

. حين يحصل شيء خاطئ، فهذا يعني وجود خطأ أسبق.. حماقة

مرتكية، غفلة.

. وإن لم يكن من خطأ سابق.

. لا بد من دفع الضريبة.. أن تكون قد عشت أكثر مما يجب.

. تظن نفسك عارفاً كل شيء.

. لو كنت أعرف كل شيء لما كنت هنا.

. لا تفعل سوى اصطياد الهواء.

. أنا أتحدث عن لبّ المحنة.

. محنتي أم محنتك؟

. صدّقني، لا فرق.

. يمرق طفلان بملابس ملوّنة، عتيقة وفضفاضة.. أحدهما يطلب

نقوداً، ينهره صاحب الكيس الأسود، فيخرج الطفل لسانه، ويطلق

كلمة بذينة، قبل أن يركض مع رفيقه مبتعدين.

. ثمة آباء كسولون، جشعون.

. من ممّا لا يستحق مصيره.

. يتجاهل صاحب الكيس الأسود ملاحظة الكهل الصياد.

. أين يمكنني العثور على صئارة جيدة.

. جيد.. أحترم خياراتك.

. في أي سوق؟

. عندي واحدة، سأجلبها لك غداً.

. يلوي العجوز صاحب كيس الخبز رأسه.. يجلس القرفصاء ويلتقط

حصة مدوّرة يبدو لونها غريباً.. يقلّبها بين أصابعه وكأنه يعاين حجراً

كريماً.. ينهض ويضفّها بقوة في راحته.. يستعذب ملمسها البارد..

يشعر وكأنها فرخ طائر صغير بزغب ناعم، وقد أخذ قلبه ينبض..

ينظر باتجاه طيور الغاق التي ما تزال تترنح، نصف مبتهجة ونصف

لا مبالية، في الريح.. يضع الحصة في جيبه ويبتعد من غير كلمة..

يصيح به الكهل الصياد؛

. لا تنس.. غداً.. سنصطاد معاً، ونتكلم.

كاتب من العراق

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي دور الحاكم المستبد في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب هل وصل التجريب الشعري العربي إلى حائط مسدود

الرواية النسائية العربية هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

الصحافة الثقافية العربية أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

ذلك المهزج قفز في وقت أوروبي وعالمي حرج ليؤسس 'حزب الخمس نجوم' ويصبح صاحب الكتلة البرلمانية الثانية في البرلمان الإيطالي، والذي تتزايد شعبيته، وترشحه استطلاعات الرأي للحصول على الأغلبية وتشكيل الحكومة.

لا يبدو لي برنامج غريللو، الذي يركز على تقديم ضمان بوجود دخل أساسي لكل مواطن، ضربا من التهريج، بل هو نبوءة لما سيؤول إليه العالم في العقود المقبلة.

العالم اليوم بحاجة ماسة إلى فلسفة اقتصادية جديدة، توازي ظهور الفلسفتين الرأسمالية والاشتراكية. لكن ظهور تلك الفلسفة قد لا يكون كافيا، إلى أن تبادر دولة مغامرة بتطبيقها، مع ما قد يصاحب ذلك من مخاض عسير ومكلف في المرحلة التجريبية.

كيف إذن ستتمكن الحكومات في المستقبل من إعالة معظم سكّانها العاطلين وكبار السن، دون فرض ضرائب قاتلة قد تدفع جميع المستثمرين والشركات للهروب إلى دول أخرى؟

في بريطانيا أثار قبل أشهر قرار مترو أنفاق لندن تشغيل قطارات جديدة دون سائق والاستغناء عن جميع موظفي بيع التذاكر، جدلا واسعا، لأنه سيعني تسريح أعداد كبيرة من العاملين في وقت تشد فيه الحكومة أحزمة التقشف وتقوم بتقليص الإعانات الاجتماعية. كيف إذن سيتم توزيع الدخل والثروة لإنعاش الطلب الذي دونه يدخل الاقتصاد في دوامة الركود؟

حتى الآن لا يبدو أن هناك ما يمكن مناقشته في أي بلد في العالم لتغيير الاتجاه المستقبلي لارتفاع البطالة على المدى البعيد، والتي ستسير حتما في اتجاه واحد.

الحل الوحيد الذي اعتمدته الدول على مدى عقود هو الاقتراض لتقديم الإعانات الاجتماعية لجيوش العاطلين. وكان ذلك أحد أسباب أزمة الديون التي فجّرت الأزمة المالية العالمية عام 2008.

واليوم تتجه الحكومات في الاتجاه المعاكس أي لخفض الإنفاق وتقليل الإعانات وتسريح موظفي القطاع العام وشد أحزمة التقشف، الأمر الذي سيزيد جيوش العاطلين، التي تنذر بحدوث اضطرابات كبيرة.

كرة الثلج تتدحرج وهي تكبر يوما بعد يوم، لكن جميع حكومات العالم تبدو مجبرة على التسابق إلى الهاوية في ذات اللعبة وبقوانينها العتيقة، التي لم تعد صالحة في واقع جديد تتناسل فيه جيوش العاطلين وتتعطل فيه الدورة الدموية للاقتصاد.

لن تتمكن دولة بمفردها من زيادة الضرائب على الأقلية العاملة إلى مستويات فلكية، لإعالة الأغلبية العاطلة، إلا إذا تزايد تقارب وتوحيد السياسات والضوابط العالمية الموحدة، لتسمح بظهور فلسفة اقتصادية جديدة تطبق على مستوى العالم.

مهما كانت الحكومات سخية مع العاطلين فإنها لن تتمكن من إطفاء سخطهم وثوراتهم المحتملة، إلا إذا عثرت على قطاعات جديدة لتشغيلهم، حتى لو تطلّب ذلك خداعهم بوظائف غير مجدية اقتصاديا، مثل نقل الرمال من مكان إلى آخر ثم إعادتها وتكرار العملية باستمرار. مجرد مثال ساخر بانتظار فلسفة جديدة توقف كرة البطالة المتدحرجة، التي تكبر يوما بعد يوم.

شاعر من العراق مقيم في لندن

إحالة البسترية على التقاعد

نهاية الفلسفات الاقتصادية



سلام سرحان

يبدو العالم اليوم بحاجة ماسة إلى فلسفة اقتصادية جديدة، توازي أو تزيد على ظهور الفلسفتين الرأسمالية والاشتراكية، لأن الآلات ستحيل 'جميع سكان العالم' إلى البطالة في وقت قريب.

المصنع الذي كان ينتج ألف سيارة بتشغيل ألف عامل، أصبح ينتج 10 آلاف سيارة بتشغيل 100 عامل، وقد ينتج أكثر من ذلك قريبا باستخدام الروبوتات فقط.

تلك مجرد أرقام افتراضية لها مرادفات كثيرة في جميع أنواع النشاطات الصناعية والخدمية والزراعية، وهو إيقاع عالمي يفرضه التطور التكنولوجي والمنافسة الشرسة بين الشركات. وستتمكن الروبوتات من إنتاج روبوتات جديدة.

قد ينجو قطاع الترفيه نسبيا، لكن الروبوتات ستستل لبیع التذاكر وخدمة المطاعم والمقاهي والحانات والمسارح.

وقد تتحول الأفلام والبرامج التلفزيونية إلى شخصيات افتراضية يحركها الكمبيوتر بعد أخذ صور ثلاثية الأبعاد للممثل، وقد يتم الاستغناء عن ذلك بتشكيل كائنات افتراضية لاحقا لخفض التكاليف. الأسواق تستبدل البائعين بالآلات والقطارات تسير بلا سائق والروبوتات تزرع وتحصد المحاصيل وترعى الماشية، والصحف والمجلات والكتب تباع بشكل متزايد إلكترونيا والمصارف تجري معظم تعاملاتها عن طريق الإنترنت.

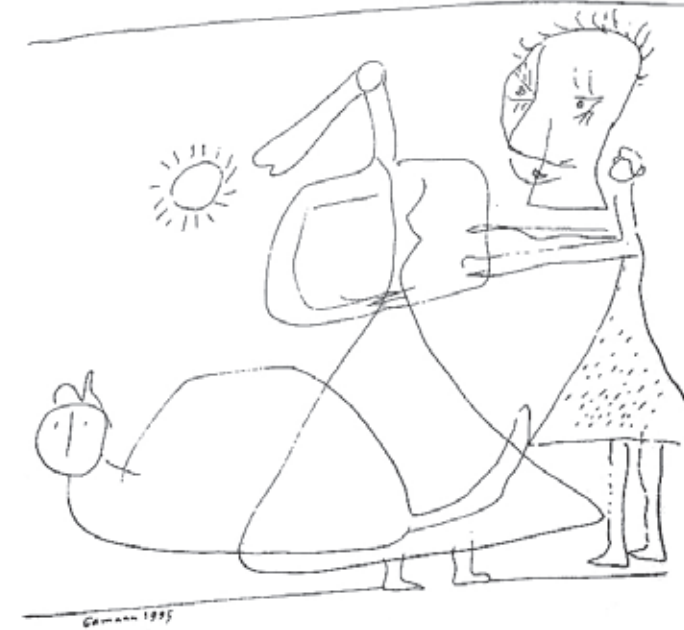
أما الطباعة ثلاثية الأبعاد فأصبح باستطاعتها طباعة أي جسم مادي، وقد بدأت بطباعة البيوت والعمارات، أي أن الشركة تصمم البيت وتبدأ بطباعة آلاف النسخ منه، دون حاجة إلى الأيدي العاملة.

الأمثلة كثيرة، والقاسم المشترك هو شطب المزيد من الوظائف، في وقت تتزايد فيه مطالب الشعوب وغضبها وثوراتها.

وإذ تجد الدول نفسها في حفرة عميقة، فإنها تبدو مضطرة لمواصلة الحفر؛ فهي تتنافس في خفض الضرائب لاستقطاب الاستثمارات، ما يؤدي لتراجع عوائد الضرائب والموازنة المتاحة للإنفاق على العاطلين وبرامج الرعاية الاجتماعية.

انفجار معدلات البطالة يبدو حتميا مع تطور التكنولوجيا وحلول الآلات محل البشر، والفجوة بين الأثرياء والفقراء في اتساع متزايد حتما، وستنخفض نسبة الأشخاص الذين تحتاجهم عجلة الإنتاج يوما بعد يوم.

لا يبدو أن أيًا من حكومات العالم تدرك اليوم أن المشكلة في تفاقم



حتمي ومتواصل، وأن السياسات الاقتصادية الحالية لن تتمكن من إيجاد حلول قابلة للتطبيق، وأن جميع الفلسفات والأفكار الاقتصادية لم تعد تجدي نفعا مع هذا الواقع.

الاستثناء الوحيد هو زعيم المعارضة الإيطالي بيببي غريللو، الذي قال قبل أسابيع بجدية ساخرة، في عرضه لبرنامج حزبه للحكم، إنه ينبغي أن يحصل المواطنون على دخل أساسي من الدولة وألا يضطروا للعمل من أجل المعيشة إطلاقا.

تصريح الممثل الكوميدي الإيطالي، الذي اكتسح الساحة السياسية الإيطالية، يمكن اعتباره رؤيا مستقبلية ستثبت الأيام دقتها، رغم أن البعض يصفه بالمهزج.

المراكب العربية في الجزر البريطانية

نظرة في تحولات الهوية العربية في الغرب

منتصر الحمد

لعل أحداث بريكستون الصادمة في مطلع الثمانينات من القرن المنصرم أطلقت صافرة إنذار مبكر للحكومات البريطانية التي استبدلت آنذاك فلسفة "الانصهار" بتعاملها مع المجتمع البريطاني متعدد الأعراق بفلسفة "الاندماج"، حيث اندلعت أحداث عنف في أبريل عام 1981 م في بريكستون في لندن، كان الاقتصاد فيها والأزمة المالية آنذاك هو غطاء التفرقة العنصرية، وضحيته أو المنافح فيها عن الضحية هو الشباب الكاريبي والإفريقي.

وبقي

الجمر مثقداً تحت الرماد، إذ جرت أحداث عنف شبيهة بطبيعتها ودوافعها بعد عقدين في بلدة أولدهام في شمال بريطانيا وتحديداً في مايو 2001 م كان الطرف الأبرز فيها هو الشباب الآسيوي خاصة من الأقلية الباكستانية. وإن كانت طبيعة التحديات التي قد تواجه العربي في بريطانيا تختلف في تفاصيلها عن مكونات أخرى في المجتمع كالسود والآسيويين فإنها تشترك في السمات العامة والعناوين. حيث تواجه العربي تحديات مباشرة وجدية داخلية تتعلق بهويته في بريطانيا، في وقت تعاطت تحديات خارجية لطالما وجدت وشغلت بل وهبأت في حلقة احتقانات داخلية، لهذه الأسباب وغيرها يجد العرب وغيرهم من المسلمين في الغرب في البحث عن هوية والبحث عن قيادة.

وقد كانت ولا تزال الحاجة ماسة للتواصل مع الأقليات العربية المتواجدة في البلاد غير العربية عمومًا وفي الغرب خصوصًا، سواء كانت هذه أقلية مستوطنة ومقيمة في تلك البلاد أو جالية تعيش بشكل مؤقت مثل الطلبة واللاجئين، وذلك باعتبارها امتدادًا حضاريًا وعرقيًا واجتماعيًا لها وبالتالي يمكن

توظيفها تنمويًا وسياسيًا. وما فتئت تتداعى مطالب أساسية للأقلية العربية المتواجدة في البلاد غير العربية مثل سبر السبل لدمج هذه الأقلية بشكل أسرع في المجتمعات المضيفة، ثم التواصل الثقافي ما بين الجيل العربي الثاني المتحدث باللغات الغربية المكتسبة وما بين الثقافة العربية الأصلية، والثالثة حول أقلية الجاليات من لاجئين وطلبة قدموا لغاية محدّدة في تلك البلاد.. إلخ، وغالبًا ما اصطدمت هذه المطالب بعثرات فكرية واجتماعية ومالية وتنظيمية إدارية.

وعليه فإن الرغبة بتوصيل أفكار الأقلية العربية إلى المجتمعات المضيفة ومحاولة جسر الهوة ما بين الثقافتين العربية والثقافة المضيفة ما زالت غير متكاملة النمو، وإن اشتدت في جانب منها. فلا بد من تنمية وإظهار قدرات وإسهامات الأقلية العربية وهمومها ومطالبها بشكل متسق. وعلاوة على ذلك كله كان لزامًا على الأقلية العربية وهي تعزّز مكانتها بين الأقليات في الغرب أن تبحث ملجأ في أسلوب التعايش الأمثل مع البيئة الحاضنة الجديدة بتوازن حذر حساس؛ ففي الوقت ذاته الذي ترنو فيه للوصول إلى نموذج المواطنة الأكمل، تحاول

الحفاظ على الهوية وتميزها باعتبارها إسهامًا لا تحدد.

ومثل العربي والمسلم في الغرب كداعية لثقافته وتراثه وفكره، وقد أحسن الله - سبحانه وتعالى- هذه الصورة في قوله "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"، واللغة هنا هي اللسان الذي يشكل نقطة الارتكاز من الناحية الحضارية والثقافية وبه تصاغ المفاهيم وبتلّون التراث.

لذا، لزم على المعني بأحوال العرب الذين اتخذوا الغرب موطنًا أن يقف على التطورات التي طرأت على هذه الجموع العربية والاختلافات التي نشأت تبعًا للتداعيات المحلية البريطانية الأوروبية والعالمية والعربية. وهل يمكننا بعد هذا كله أن نطلق على كل تلك الجموع مسمى واحدًا؟ أم يجب تحديد صفات هذه النقلات الاجتماعية-الاقتصادية في المقام الأول ثم السياسية التي أثّرت في تشكيل هوياتهم المرتحلة من مربع إلى آخر على مرّ السنين.

وفي عموم الأمر يمكن اعتبار وصف المجموعات العرقية أو الإثنية القادمة إلى بريطانيا بشكل خاص وما يصطلح عليه ترميمًا بالغرب من المسائل الجدلية في المؤسسات الحكومية والمنظمات

صفوان داحول



الاجتماعية والجمعيات المعنية بالفئات المستوطنة ذات الأصول غير الإنكليزية أو البيضاء الأوروبية في بريطانيا. ففيما يفضل البعض الرجوع إليها تحت مسمى "السود والأقليات العرقية" (Black and Minority Ethnic Groups)، يرجع آخرون إليهم كـ"المجتمعات الضيفة" (Guest Communities)، وفي تطور أخير في هذه المجتمعات نفسها تتعالى الأصوات مطالبة باستبدال التسمية لتسهيل الاندماج في "مجتمعات الشتات" (Diaspora Communities) كما يصطلح على تسمية المجتمعات اليهودية القاطنة في الغرب، وليس مبحثنا هنا مقارنة تطور العلاقة بين اليهود والمجتمعات التي عاشوا فيها تصادما أو تأقلا بما فيها من طرافة مع علاقة العربي بتلك المجتمعات ذاتها.

وفي الطرف الآخر يرفض الكثيرون تسمية هذه الفئات بـ"الجاليات" أو "المهاجرون" لأن هذه الاصطلاحات تتضمن مفهوم الغربة وبالتالي يثلم الانتماء للموطن الجديد. ناهيك عن الشرخ الذي قد يتسبب به الرجوع لهذه الفئات بـ"الأجانب" أو "اللاجئون"، وهي ألفاظ متعارف عليها بكثرة في أوساط المؤسسات التي تتعامل مع المجتمعات المستقرة غير المستوطنة كالطلبة والمهاجرين الجدد.

وحيث تعالج هذه الاصطلاحات جوانب

فلسفية في طبيعة الرؤية التي يعتمد عليها في فهم الفئات المختلفة وكيونيتها، وبالتالي تحديد زاوية الرؤية لما تفتقده أو تعوزه هذه الفئات من خدمات أو مصالح يمكن النفاذ من خلالها إلى مذ الجسور. لذا كان لزامًا على "البريطاني العربي" و"العربي في بريطانيا" ومن يتعامل معهما أن يعوا بدقة وأن يميزوا هويتهم المؤقتة أو الدائمة المبتغاة إذ يركز التصور الموضوعي على فهم طبيعة الفرد وهويته المرتحلة كإحدى المراكز الرئيسية لفهم منطقاته العامة وتوجهه الاجتماعي السياسي.

الجالية

تعتبر "الجالية" المرحلة الأولى من اغتراب المجموعات المتحدة في العرق أو المنبت أو الديانة أو خلاف ذلك مما يشكل تجانسًا وعلاقات تتسم بالتعاون والتقارب الحميم بين أفرادها، إذ يجمعهم الاغتراب وعدم سهولة الاندماج إما لموانع ذاتية أو لانعدام الحاجة تبعًا لانعدام الرؤية الاستراتيجية بعيدة المدى بما يخص الاستقرار وتكوين مجتمعات الأقليات المقيمة.

وتعتمد الكثير من العلاقات والروابط في هذه المرحلة على المبادرات أكثر من اعتمادها على المؤسساتية، وبالتالي يظهر

جيل من أصحاب التضحيات الكبيرة من أجل الآخر، ولكنهم يشكلون -في الغالب- عائقًا مستقبليًا في هذه المجموعات بعد نضوجها لاستحقاقهم صفة الأبوية دون وجود صفات قيادية أو رؤية ثابتة لمستقبل هذه المجموعات وعلاقاتها بالضيف أو أسلوب مجابتهتها للتحديات التي تترتب بها. وتنطوي هذه المجتمعات حول مفاهيم الحنين والشوق والأمل في الرجوع إلى "البلد الأصل" الذي يشكل وطئًا يمكن وصفه في وعيهم الفردي والجمعي، وبالتالي تشكل العلاقات الاقتصادية مع البلد الأصل همًا كبيرًا ويلجأ الموسرون إلى تأمين مساكنهم في البلد الأصل دون الاكتراث بنوعية أو مناسبة مساكنهم في البلد المضيف، مما يشكل عبئًا اجتماعيًا مستقبليًا آخر في تحديد الطبقة التي سيحسبون عليها وطبيعة العلاقة بالأبناء الذين سيشعرون بالتهميش الاجتماعي بناء على المناطقية التي فرضت عليهم، وهي المناطقية ذاتها التي تحدد مستوى التعليم والجوار والطبقة والتسوق والأفق لهذه المجتمعات الناشئة.

ومن ذلك تكدس مجتمعات الجاليات في بريطانيا وغيرها من الدول الأوروبية في أحياء فقيرة أو هامشية، تنعزل فيها عن المجتمع الأصل، وتمثل تداعيات الحلول السريعة التي تلجأ إليها الحكومات المتعاقبة لأجل سبب كان قبلة اجتماعية موقوتة ستدفع فواتيرها المؤجلة للمجتمعات نفسها وللدولة الحاضنة ككل.

وعموما توسم هذه الجماعات بالأجانب أو اللاجئيين أو حسب الدور الوظيفي الذي يؤديه في البلد المضيف فهم مثلا: العمال أو البحارة أو الطلبة أو غير ذلك، وقد يستسيغ البلد المضيف والمجتمع المضيف هذه المسميات إذ لا يشعر أيّ منهما بانتماء هذه المجموعة للنسيج الاجتماعي، ولأن هذه المجموعات لا تطرح ابتداءً هذا المطلب ولا يشكل لها في الغالب همًا إلا حين تنتقل إلى المراحل التالية من استيطانها في البلد المضيف وتعايشها مع المجتمع المضيف.

المهجر

أما "المهجر" فهو المرحلة الثانية من اغتراب المجموعات أو الأفراد، وتتميز بالارتباط بالبلد الأصلي والحنين له، بالإضافة إلى



زهرة حسين

لقربه من رؤاه وأنانيته غير الواعية في نكران خصوصية وهوية الطرف الآخر. كما تتميز هذه المرحلة بتشكيل نخب متعلمة ومثقفة داخل هذه المجتمعات، مع بقاء جيوب كثيرة لم تنل حظها من التعليم والتثقيف والتي ستبقى تعاني من مشاكل مختلفة في البلد المضيف تفسرها في غالب الأحيان على أنها مرتبطة بالتمييز والعنصرية وبالتالي لا تنفك هي في دورها عن الرجوع بل والتلويح أحياناً بأشكال مختلفة تصل إلى العنف المقابل لإثبات هويتها. يظهر مثال ذلك جلياً في أحداث "العنف" أو كما وصفتها باريس- أحداث "الشغب" التي عصفت بباريس في نوفمبر 2005 م، ولعلّ بذور الأزمة مترسخة في نفوس الفرنسيين المهاجرين من شمال أفريقيا غير المنسجمين في ثنايا مجتمعاتهم والمتجادبين عدداً من ملفات الهوية والانتماء والمساواة مع النظير فرنسي الأصل، إذ يعدّ الفريق الناشئ في فرنسا أن هذه المطالب الأساسية لهم مواطني فرنسا منتقصة لدواع اقتصادية واجتماعية بحتة منشأها التفرقة العنصرية، إن لم تكن في الدواعي في أصلها عنصرية. وهو ما شكّل موضوع النقاش في القمة الأفريقية الفرنسية المنعقدة في باماكو في ديسمبر 2005 م تحت عنوان "قمة الشباب" وهو ما اقترحتة باريس لمعالجة قضايا الهجرة من وجهة نظر المستعمر السابق من الانتقائية في استقطاب السواعد الشابة المؤهلة من القارة السمراء. وتكرّرت الأزمة باندلاع أحداث العنف في نوفمبر 2007 م للأسباب ذاتها، وإن كان ما أشعل فتيل الأزمة حادث دهس الشابين من أصل مغربي، وعدم حسن تصرف القيادة الفرنسية مع كل الملفات المتعلقة بالمهاجرين كما تصفهم باريس.

الأقلية

ومنتهى الرحلة هو "الأقلية" التي تعدّ المرحلة الثالثة في مراحل الاغتراب المجتمعي، وتمثل غالباً مرحلة النضوج التام أو الانصهار والذوبان في الثقافة المضيفة. وتتماهى هوية الأقلية الثقافية العامة مع هوية المجتمع المضيف وثقافته مع الاحتفاظ بمكوناتها الخاصة الثقافية كالدين مثلاً. ويجب ألا يشكل العرق بعداً مفصلياً في هذه المرحلة إذ من شأنه تقويض الاندماج وتفتيت المجتمع العام إلى جزيئات

كاتب من فلسطين مقيم في قطر

متانة العلاقة بأهله والصلة المباشرة بهم اجتماعياً واقتصادياً وغيره. وتميل كفة الانتماء الوطني والاجتماعي العام في هذه المرحلة إلى البلد الأصل بينما يترسخ في البلد المضيف الانتماء المعيشي والعملية وكذلك الاقتصادي. وتجدر المقارنة في هذا المجال بحقبة الهجرة المبكرة إلى الأمريكيتين من العرب السوريين واللبنانيين ابتداء وأعقبهم الفلسطينيون في مراحل مبكرة منتصف القرن التاسع عشر- منتصف القرن العشرين، فقد استوطنت هذه الأقليات واشتهر لونهم الأدبي الموسوم "أدب المهجر" بمزايا خاصة امتزجت فيها المكونات الثقافية العربية الأصيلة في نفوسهم مع الوافدة من الثقافات الحاضرة لهم. وانتظمت تشكيلاتهم في تلك المرحلة فنشأت الرابطة القلمية في أميركا الشمالية والعصبة الأندلسية في أميركا الجنوبية، وسرعان ما اندثر هذا اللون من الأدب لتماهي الهوية في مراحل أخرى حسب السلم الذي نطرحه في هذه المقالة.

وتجاذب في هذه المرحلة الرؤى المعلقة بتحديد مفاهيم الهوية والمواطنة، وتتنوع في كثير من الأحيان الهوة بين الجيل المهاجر والجيل الناشئ في المحض الاجتماعي الجديد، كما تتسم المرحلة بتجاذبات داخلية أخرى في نفس الجيل الناشئ في المهجر الذي يرتبط بمجاملات اجتماعية مع البلد الأصل، ولكنه يحتفظ بهوية البلد الأصل كملجأ يلوذ به في لحظات معينة، لذا تتعزز رغبة جامعة بالاستيطان في البلد المضيف في هذه المرحلة، وتتشردم الأنوية الصلبة المكونة لمجتمعات المهاجرين الأوائل الذين شكلوا بمجموعهم الجالية الأولى، ولعل الشعور بالثقة والحاجة إلى الانطلاق والتخلص من موروثات ثقافة البلد الأصلي هي محفزات التشردم الأساسية.

وغالباً ما تكون الحاجة لا التخطيط هي الدافع نحو المؤسساتية في هذه المرحلة، التي سرعان ما يمتطي صهوتها الجيل الثاني المندفع نحو التخلص من عبء التخطيط في التخطيط نحو الاستقرار والاندماج، وذلك لأهليته- أعني الجيل الثاني أو الثالث- ثقافياً ولغوياً واجتماعياً. وقد تدفع هذه الطموحات البعض إلى الشطط والانسلاخ من الهوية وتقديم نموذج قابل للذوبان، وهو ما سيشتجعه بالعادة البلد والمجتمع المضيف

سواد

سعد هادي

كنت عاطلاً، أخرج صباحاً من بيتي وأسير وحيداً، لا أدري إلى

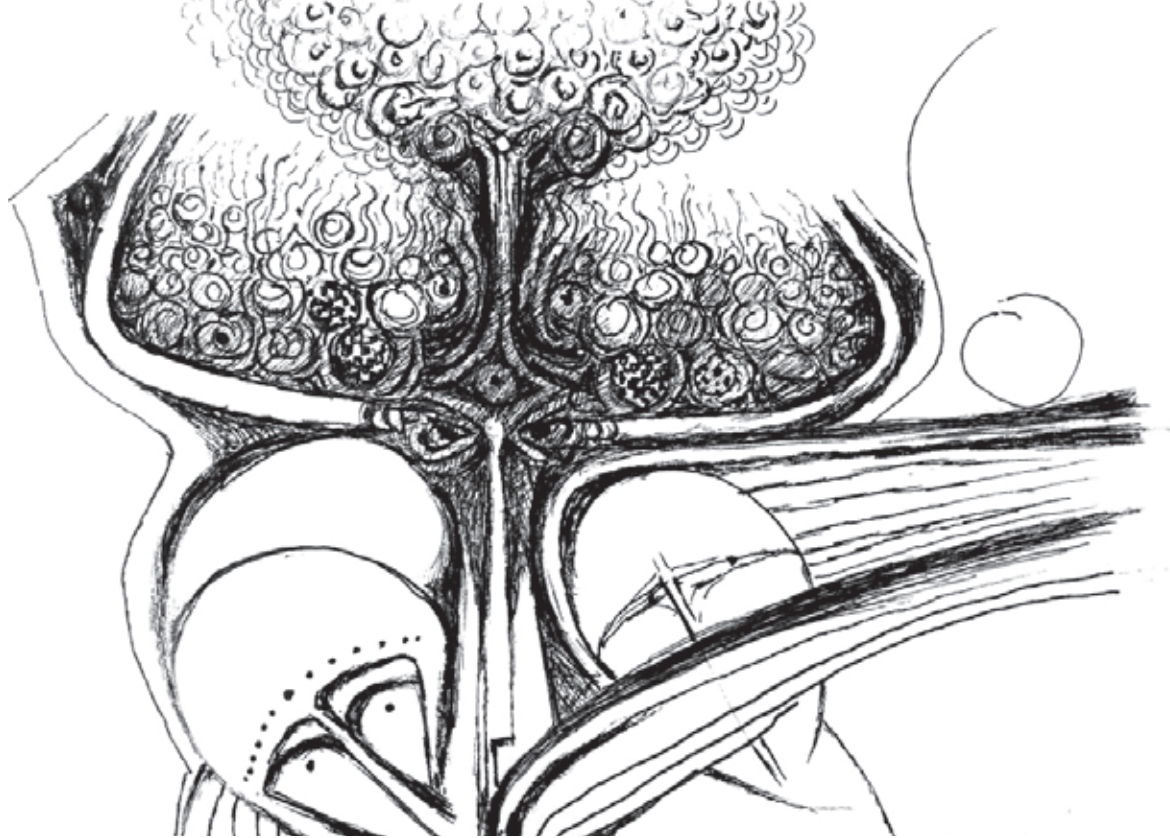
أين، أجلس في أيّ مقهى يصادفني، لا أستقر طويلاً، لم تعد لي ألفة مع الأمكنة، سرعان ما أغادر كأني على موعدٍ أو كأني أهرب من قدر غريب يلاحقني، اكتشفت أنني بلا أصدقاء، أعرف الكثير من الأشخاص ولكن بشكلٍ عابر، أصدقائي الحقيقيون سافروا أو اختفوا أو قتلوا في الحروب المتتالية، في أحد أيام تسكعي التقيت شاباً كنت أعرفه منذ سنوات، كان طويلاً ونحيفاً ويضع على عينيه نظارة قاتمة، أشرت له حين رأيته على الرصيف الآخر من الشارع، نظر إلى وجهي وتظاهر بعدم معرفتي، قلت له: أنا فلان وكنا نعمل معاً قبل سنوات، لم يفسح لي المجال لكي أسترسل، قال إنه يتذكر ملامحي ولكنني تغيّرت ثم اعتذر لأن وقته ضيق، وضع في يدي بطاقة عليها عنوان مكتبه وأضاف وهو يبتعد: لن تبذل مجهوداً للوصول إلى هناك، اسأل فقط عن العمارة السوداء، هكذا يسمونها، لا تستغرب، ستعرف السبب حين تأتي، ستصل إلى هناك عاجلاً أم آجلاً.

بعد أيام كنت أتسكع كعادتي، سرت في شوارع لا أدري إلى أين تؤدي، شارع ينتهي إلى شارع أو يبدأ منه أو يتقاطع معه، ماذا بهم؟ إنها متاهة كل يوم. وجدت نفسي فجأة في شارع عريض لم يسبق لي الوصول إليه، على جانبيه عمارات عالية، قررت أن أجلس قليلاً لأرتاح، أقنعت نفسي أنني متعب وباجة إلى قذح ماء برغم أن الساعة لم تكن تتجاوز العاشرة، نظرت إلى الجانب الآخر من الشارع، رأيت واجهة عمارة سوداء، باب العمارة وجدرانها وشبابيكها وشرفاتها ومصابيحها كلها باللون الأسود، تشبه نبتة عملاقة ذابلة، تولّد سوادها من موت أو أفول أو انحسار لون آخر لا من طلاء خارجي، على الجانب الأيسر من العمارة رأيت ركاماً لعمارة مهدمة، عرفت فيما بعد أنها انهارت بسبب قنبلة وضعت في سردابها قبل أسابيع. قلت لنفسني: لعلها العمارة السوداء التي قال صديقي أنني سأصل إليها، لم يكن هناك مارة كثيرون في الشارع، لم أعرف لماذا، ربما كان اليوم هو الجمعة، لم أعد أهتم بتسلسل الأيام، تبدو متشابهة بالنسبة لي، لا توجي إلا بالكآبة والضجر. عبرت الشارع وطرقت باب العمارة، لم يرد أحد، كان موارباً فدفعته ودخلت، سرت في ممر مظلم، رأيت في نهايته مصعداً وغرفتين فارغتين متقابلتين، على الجانب الأيسر رأيت سلماً وإلى جانبه أريكة خشبية فوقها فانوس ودفتر وجرة ماء زجاجية، سمعت أصوات خطى في الطابق الأعلى، انتظرت أن يبهط أحد ما ولكن ذلك لم يحدث، قلت لنفسني: لماذا لا أصدق إلى هناك؟ قد أجد من أسأله، بدا السلم أطول مما اعتدته، كان

مظلماً ورطباً وتخيلت أصوات كائنات غامضة تصعد معي، لم أر غرماً في الطابق الثاني، رأيت رواقاً ينتهي ببابٍ تغطيه ستارة من قماشٍ أخضر، سرت مع كائناتي المتخيلة نحو الباب، أزحت الستارة فرأيت في ضوء مصباح شحيح منظراً لا يمكن نسيانه، رأيت نساءً يضطجعن على بسط ملونة وقرب رأس كل واحدةٍ منهن صينية فيها طعام وإبريق مزخرف وكأس معدني، كنّ بملابس تظهر مفاتهن، وضعياتهن مختلفة كأن رساماً هياً لهن تلك الوضعيات ثم جلس ليتأمل أجسادهن أو ليرسم تخطيطات لها. استغرق وقوفي هناك دقيقة أو أكثر، تفحصت بعينين مبهورتين تفاصيل المشهد الذي يشبه لوحة رسمها مستشرق أوروبي من القرن التاسع عشر ثم أسدلت الستارة وعدت منتشياً إلى الطابق الأرضي، قلت لنفسني: يكفي هذا، ربما تستيقظ إحدى النساء وتصرخ في وجهي أو قد يظهر شخص ويسألني ماذا أفعل هناك. رأيت حين هبطت السلم رجلاً يجلس على الأريكة الخشبية، كان يدوّن شيئاً ما في الدفتر الذي رأيته قبل قليل، رفع رأسه ونظر إليّ ولكن ذهنه كان في مكان آخر، شربت جرعة من جرة الماء وأعدتها إلى مكانها ثم سألته عن صديقي، وصفت له ملامحه، قلت له أنه نحيف وطويل، يقترب عمره من الثلاثين، فكّر للحظة وقال: لا أحد بهذا الأوصاف يسكن هنا، ربما كان يقيم في العمارة الأخرى ومات حين انهارت، يأتي أحدهم بين حين وآخر ليسأل عن شخص ما، لا يعرف اسمه ولا عنوانه، مجرد أوصاف عابرة، وأضاف وهو يبتسم: أموات يسألون عن أموات، أخرجت البطاقة الصفراء وأشرت إلى العنوان والاسم المشطوب فيها، قوّس حاجبيه وهو ينظر إليها وقال: آسف لا أجد القراءة، نظرت إلى الدفتر الذي كان يكتب فيه، رأيت خطوطاً ورموزاً وأرقاماً وبصمات أصابع ورؤوس حيوانات تؤلّف ما يشبه خريطة، أفسح لي مكاناً وقال: اجلس قليلاً إذا أردت، جلست، ظلّ هو صامتاً، يتصفح دفتره، سألني: ماذا كنت أفعل في الطابق الأعلى؟ قلت: كنت أبحث عن أحد ما لأسأله عن صديقي. نهض وسار نحو الغرفة التي تقع اليمين، سألني: أتريد شايًا؟ أمأت بالإيجاب، دخل وأغلق الباب، ساد الصمت لدقائق، حين عاد كان شاحباً، بعينين حمراوين، يغطي العرق وجهه ورقبته وقميصه. قال إنه لم يجد شايًا، ليس لديه سوى الماء. سألته بعد قليل عن سبب تسمية هذه العمارة بالسوداء فقال: حدث ذلك بعد تفجير العمارة المجاورة، تحوّلت تدريجياً إلى السوداء، شحب الطلاء في كل جزء ثم صار أسود كالقير، ألا يعني ذلك أن لكل بناية روحاً وأن كل مسكن هو كائن بشكل من الأشكال؟ قلت: ربما، الأشياء التي يتم البناء منها مأخوذة من الطبيعة، أحجار وتراب

وصخور وماء ومعادن، لا شيء يأتي من لا شيء، ابتسم ونظر إليّ بارتياح وقال: هل تعرف ماذا أدوّن في دفترتي؟ هزّزت رأسي بلا فقال: هي قصائد رثاء لأشخاص كانوا يقيمون هنا وقد رحلوا أو ماتوا، سألته هل لديه قصائد عن الذين ماتوا في انهيار العمارة المجاورة، ردّ أنه لم يعرف أيّاً منهم ولكنه كتب مقطوعة صغيرة في رثاء العمارة نفسها، سكت لدقائق، خربش بعض الرسوم بقلم رصاص، نظر إليها بلا ارتياح ثم شطبها وظلّ يحرق في السقف كأنه يفكر، نهضت وقلت: سأذهب، وضع دفتره جانباً وسألني: إلى أين؟ قلت: لا أدري، ليس لديّ مكان أذهب إليه، قال لي: اجلس إذن، بإمكانك أن تبقى هنا، أعني أن تأتي كل يوم، لن تقوم بعملٍ محدد ولن تتقاضى أجراً، تعال في الوقت الذي يناسبك واذهب متى أردت. سأكلّفك من حين لآخر ببعض المهام الصغيرة، ستجلس إلى جانبي، سنأكل معاً ونشرب الشاي وسأقرأ لك قصائدي، وافقت بلا تردد ولكنني استأذنت بعد أقل من ساعة وخرجت، شعرت بالضجر واللاجدوى من وجودي إلى جانب "درويش" وهذا هو اسمه، ظلّ صامتاً، ينظر إلى السقف أو يغيب في الغرفة لدقائق ثم يعود متعرقاً، شفتاه ترتجفان وعيناه حمراوان، استعدت وأنا في فراشي صور النساء المستلقيات على الأرض في قاعة الطابق الثاني، تخيلت جسد كل واحدة منهن، لون الثوب الذي ترتديه، ما يظهر من فخذيها أو نهديها، أين كانت تضع يدها أو كيف تناثر شعرها فوق وسادتها، تخيلتُهن مثل كائنات أثيرية في قاعة ذات أروقة لا نهائية، يركضن متسرّبلات بأردية شفافة تتغير ألوانها باستمرار، أركض خلفهن محاولاً الإمساك بأطرافهن ولكنني أمسك بالفراغ، في الصباح عدت ثانية إلى العمارة السوداء، وجدت درويشاً في مكانه على الأريكة الخشبية، ردّ على تحيتي ببرود ونظر إليّ كأنه لا يعرفني، سألني هل جئت بطعام معي، قلت: لا، أعطاني نقوداً وقال: اذهب واجلب لنا ما نأكله، كانت النقود قليلة، أضفت لها من جيبتي واشترت رغيفين وعنباً، لم أنقطع طوال الوقت عن التفكير في الأجساد الساحرة في الطابق الثاني، حين عدت لم أجد، كانت الغرفة التي يذهب إليها مغلقة وقد أسدلت الستارة على نافذتها، طرقت الباب فلم يرد، جلست على الأريكة بانتظاره، انقضى نصف ساعة دون أن يظهر، قلت ربما ذهب إلى الطابق الثاني ولا بد

أبراهيم الصليبي



أن البحث عنه سيكون عذراً مقبولاً لكي أصدق إلى هناك. بعد لحظات كنت في الممر الذي قادني بالأمس إلى قاعة الأحلام، الظلمة حالكة، اصطدمت ببابٍ حديدي، مددت يدي، اكتشفت وجود قفل كبير في منتصفه، وضعت أذني على الباب وأصغيت، سمعت تنهات وضحكات وصرخات وأنيناً وشتائم كما سمعت وقع مطارق وغناءً وصهيل خيول وعواء كلاب وصرير عجلات، لم تكن الأصوات واضحة ولا متصلة ولا مستقرة، كأنها تأتي من نفق تحت الأرض فيه آلاف الأشخاص يتحدثون في الوقت نفسه ويغنون ويدفعون عربات حديدية في كل الاتجاهات، تتبعهم كلابهم وخيولهم، عدت إلى الطابق الأرضي وأنا حزين، كان درويش يأكل، لم أأكل معه مع أنني كنت جائعاً، ذهب إلى الغرفة حين انتهى ليصنع شايًا ولكنه غاب طويلاً وعاد بجرة ماء فقط، ظلّ يدخن ويتجشأ ثم وضع دفتره عند حافة الأريكة وتمدد ونام، حتى تلك اللحظة لم أكن قد رأيت أيّاً من ساكني العمارة، اعتقدت أنها مهجورة، سمعت فجأة وقع خطى على السلم، تردّد للحظات ثم تلاشي، سألت نفسي: ولكن كيف سيجتاز نزلاء الطوابق العليا الباب الحديدي؟ رأيت امرأة عجوزاً تهبط السلم بأنأة، توقفت حين أصبحت في الممر، نظرت إلى "درويش" النائم ونظرت إليّ ثم ابتسمت وخرجت، بدأ شخيره يتصاعد، أدركت أنها فرصتي للدخول إلى الغرفة التي يختمي فيها لأبحث عن سرّ اختفائه، سرت على رؤوس أصابعي، فتحت باب الغرفة ودخلت، رأيت صندوقاً ومقعداً مقلوباً ودولاباً، ترى ما الذي يفعله هو هنا؟ لماذا يعود مضطرباً؟ فتحت الدولاب، كان فارغاً، وجدت كوة صغيرة في الحائط، نظرت منها، لا شيء سوى الظلام، فركت عينيّ وانتظرت، بعد لحظات سمعت ما يشبه خرير ماء وتنهدات وشممت عطوراً أنثوية، نظرت ثانية، كانت القاعة نفسها التي رأيته من قبل، أضيف لها حوض يتصاعد البخار منه في الوسط، لعلني لم ألاحظه في المرة السابقة، لا أبواب للقاعة ولا نوافذ، وجوه النساء فيها متشابهة، أعينهن مغمضة وخصلات شعرهن مبعثرة على الوسائد، سمعت صوتاً، ربما استيقظ درويش، أغلقت الدولاب وخرجت، حين جلست على الأريكة فتح عينيه وسألني عن الساعة ثم نام، في اليوم التالي تسللت إلى الغرفة مرةً أخرى، فتحت الكوة فلم أبصر للحظات سوى



الظلام ولكنه بدأ ينحسر تدريجياً، ظهر سرير عريض من خشب أسود، لا أحد فوقه، تغطيه ملاءات وردية، الغرفة أصغر من التي رأيتهá بالأمس، بلا باب ولا نوافذ أيضاً، جدرانها مغطاة بصور بحجم واحد لنساء عجائز، على الأرض سجادة صغيرة وفوقها صحن طعام وكتاب مفتوح وتمثال لطيرٍ من الخشب، ظلّت المشاهد التي أراها من الكوة تتغير في الأيام اللاحقة، كنت أقف أمامها بضع لحظات، يذهب ’درويش‘ إلى المرحاض أو ليتنفس هواءً نقياً في الخارج فأقفز لأفتح الخزانة وأحاول اختراق الظلام، أبصر صوراً غامضة أو لا أبصر شيئاً، وعند سماعي لأيّ صوتٍ أو لتخيّلي ذلك أركض بخوفي لأجلس ثانية على الأريكة، أحاول أن أبدو مسترخياً، أتئاءب أو أدندن بلحن أو أرشف جرعة ماء وأردُّ بمنتهى الهدوء على أسئلة ’درويش‘ أو أنفذ ما يريد، لم يحدث أن أخطأت أو تباطأت بالعودة إلى مكاني، اعتقدت لوقت ما أنه يتواطأ معي، يتظاهر بالنوم ليدعني أدخل إلى الغرفة، يتلذذ بمشاركتي له في سره، اعتقدت أيضاً أنه يعد لي فخاً، يتظاهر بالنوم لكي يقبض عليّ متلبساً، متعتي كانت تمتزج بالخوف والإحساس بالخطيئة، أتنفس بعقم حين أعود إلى مكاني كأني خرجت من كابوس، لا أتذكر الآن كل المشاهد التي رأيتهá من الكوة، لم يتكرر أيّ منها، بعضها مرّ سريعاً، بعضها الآخر تألّف من صورٍ غامّة واختلطت صور من بعضها بصورٍ في خيالي أو ذاكرتي ولم يعد باستطاعتي استعادتها كما رأيتهá ولا استعادة صوري الحقيقية، أتذكر الآن من تلك المشاهد: غرفة إعدام مضاءة بضوء بنفسجي يتدلى من سقفها جسد امرأة بثياب النوم، قاعة مكتبة يجلس شيوخ بلحي حمراء في ظلال خزاناتها العملاقة وفي أيديهم كؤوس نبيذ، متجر دمي أطفال، متجر معاطف جلدية علقت على جدرانهِ رؤوس ذئاب ودبية وأيائل، رجال في ما يشبه زنزانه يحنّتون تماثيل متشابهة من الخشب، مستودع للبنادق، قاعة في متحف على أرضها ألواح طينية، مرحاض عمومي بلا مصابيح، مطبخ في وسطه مائدة عليها سمكة لها رأس بشري، قفص فيه نمر مرقط، قفص فيه ثلاثة طواويس، ملاكم ملقى على الأرض، رواق طويل على جدرانهِ مرايا لا تعكس شيئاً، غرفة في مشرحة مليئة بالجثث، سرداب فيه هيكل عظمية، سرداب آخر فيه رجال يقطّعون أشلاء بشرية، الدم يلطّخ الجدران من حولهم، زنزانه يتردد فيها بكاء نساء يُضربن بالسياط، رجل يطلق النار من بندقية آلية نحو أشخاص مقيدين ثم يطلق رصاصة في فمه، رجلان يفتصبان فتاة ثم يطعننها أحدهما وهو يضحك بجنون، غرفة فيها جثث محترقة وبقايا انفجار، كانت المشاهد تزداد بشاعة ودموية في كل يوم وتختلط مع المشاهد الحقيقية التي أعيشها، رأيّت في إحدى المرات مشهداً لرجال يحملون توابيت ويمرّون بين جدران وأقواس حجرية، حين خرجت من الغرفة لم يكن درويش في مكانه برغم أنني سمعت صوته، سأبحث عنه في الخارج، السماء ملبّدة بالغيوم وثقة توابيت لا نهاية لها يحملها رجال مقنعون تمر في الشارع، تتبعها نساء بملابس بيضاء يحملن شموعاً وأطفال يحملون زهوراً وأغصان آس، لم أعد قادراً على التنفس، كان الهواء ثقيلاً ولزجاً، عدت إلى الداخل، جلست على الأريكة وشربت قدحاً من الماء، دخل ’درويش‘ بعد برهة ولحق به رجلان يحملان تابوتاً، كانا متشابهين ويرتديان الملابس نفسها ثم دخل رجال آخرون ونساء أخريات، بدا لي أنني أرى مشهداً سبق لي رؤيته من قبل، أعرف تفاصيله كلها، ماذا حدث فيه وماذا سيحدث.

استغرق المشهد بضع لحظات، سمعت وقع أقدام الرجال والنساء وهي تتلاحق على السّلم وترددت الهمهمات والتنهّدات في الطوابق العليا ثم ساد الصمت، طلب مني هو أن أجلس إلى جانبه، ظلّ ينظر إلى وجهي، رأيّت ابتسامة ملغزة على فمه، حقّنت أنه يريد أن يقول شيئاً ما، بدأ يكوّن ما يشبه الفراشات بدخان سيجارته ويطلقها نحو السقف ثم أخرج علبة معدنية من تحت الأريكة وفتحتها، كان فيها قصاصات ورقية وقصبة وقنينة حبر، طلب مني أن أدوّن أرقاماً وكلمات فوق القصاصات، أنقلها من ورقة اقتطعها من دفتره، لم تكن الأرقام متسلسلة ولا الكلمات مفهومة، لم تفارق الابتسامة الملغزة شفّتيه، أشعل سيجارة ثانية وقال إنه يعرف كل شيء، دخولي المتكرر إلى الغرفة، وقوفي أمام الكوة، مشاهدي لما يجري عبرها، تركني أفعل ما أراد هو، لماذا؟ لأنه أراد أن أشاركه في أحلامه، لكي لا تتلاشى تلك الأحلام، بعض الأحلام لا بد أن يراها اثنان، حتى الكوابيس من الممكن لشخصين أن يستيقظا منها بفزع، لا شيء في الوجود أكثر سحراً وغبابة من تلك الأخيـلة، لم لا يكون بإمكاننا أن نشارك آخرين بأسرارها؟ ذهب إلى الغرفة وأخرج من الخزانة دفترأ يشبه الدفتر الذي أراه معه دائماً، طلب مني أن أقرأ ما فيه، قرأت تفاصيل تصف ما رأيته من قبل، ارتبكت، أردت أن أتكلّم فلم أستطع، ضحك هو وقال: أتدري؟ لا وجود للكوة ولا وجود لما خلفها، ألم تلاحظ أن هذا الجدار يقع بمحاذاة البناية المنهارة؟ لم تكن تشاهد سوى خيالاتي وأحلامي وكوابيسي، كنت أجهد جسدي وعقلي في صنعتها لك، ما الإنسان سوى آلة لصناعة الأحلام، تشيع جوّ الغرفة بها فانتقلت إليك، إلى عقلك، أصبحت أحلامنا متشابهة، ليس دائماً بل فقط عندما تدخل إلى هناك، تتنفس ما رأيته وما فكرت به أنا من قبل، كنت أجلس هنا وأحلم ثم أدوّن أحلامي في هذا الدفتر وأطلقها في فضاء الغرفة، أكتب قصائد عن تلك الأحلام، قصائدي هي الرغوة التي تبقى في كأس الرؤى، أتواطأ معك لكي ترى ما رأيّت، انتزع عيني من محجريهما لكي ترى أنت بهما، ألا ترى أن لديّ عينيـن زجاجيتين بالإمكان خلعهما، رفع يده إلى عينيه كأنه يحاول انتزاعهما، ثم بدأ يضحك وهو يتقدمني إلى الخارج ويردد: أنا أمزح معك، أنا أمزح معك، لا تصدق كل ما أقول، جلس على الأريكة ووضع الدفتر إلى جانبه، بعد قليل أغمض عينيه وبدا كأنه نام فخرجت، أنجزت ليلأ كتابة الرموز والأرقام التي أعطائها لي، أضفت ظلالاً ملونة للحروف ورسمت إطارات زخرفية حولها، لاحظت حين انتهيت أن خطوطي تطوّرت بشكل معقول من القصاصة الأولى إلى الأخيرة، وضعتهá أمامه في اليوم التالي، تصفّحها على عجل، اكتفى بالهمهمة وظل يدخّن ثم أعطاني مطرقة وعلبة مسامير وخريطة توضّح على أيّ الأبواب سألصق القصاصات، كيف سأنتقل من طابق إلى طابق حتى دون استخدام السلم، كيف سأفتح الأبواب المغلقة، أين تقع المصابيح والنوافذ، خريطة متشابهة وغامضة، قال إن غموضها سينجلي حين أبدأ بالقصاصة الأولى، إنها خريطة دائرية ستعود بك إلى الطابق الأرضي حيث نجلس الآن دون أن نشعر، جرّبها وستكتشف ما فيها من سحر، صعدت إلى الطابق الثاني، رأيّت الباب الحديدي الذي يؤدي إلى جنة أحلامي مغلقاً، توقفت أمامه قليلاً، سمعت ما سمعته من قبل: أئين وتنهدات وتأوهات، سمعت أيضاً خطوات تقترب، سرعان ما تلاشت، ربما هي أوهام وتخيّلات لا غير، علّقت أربع قصاصات على أبواب الغرف الأخرى والتي لم أرها من

قبل، هل كانت تختفي في الظلام؟ بدت مهجورة وفارغة وكان رنين المطرقة يتردد عالياً بين جدرانها، على السلم المؤدي إلى الطابق الثالث سمعت أصوات أطفال يختلط فيها الضحك والبكاء، كان الطابق مظلماً، ضغطت على زر النور القريب فتوهّج مصباح كبير، الممر ضيق وطويل، جدرانه مصبوعة بلون رمادي، أبواب الغرف من الخشب ومرصعة بمسامير حديدية أشبه بأبواب البيوت القديمة، أخرجت خريطة ’درويش‘ أمام الباب الأول وبدأت أبحث بين القصاصات عن الرقم المطلوب، قبل أن أجده فُتح الباب وظهر رجل يتوكأ على عصا، سألني هل أنا الطبيب الذي ينتظره، قلت: لا، أنا أعمل مع بواب العمارة، جئت لكي ألصق قصاصة جديدة على الباب، نظر إليّ بحزن، بشرته شاحبة أقرب إلى البياض وعينهـا كبيرتان ومنطفئتان، حاولت مواساته ولكنه استدار ومضى الى الداخل، عاد بعد برهة وفي يده باقة زهور ورقية، قال: خذ، هذه لك، عسى أن تتذكرني، انطفأ الضوء للحظات، سرت بحذر في الممر، انفتح باب الغرفة التالية، رأيّت في الضوء المتسرب من داخلها وجه امرأة، سألتني: هل أنت مصلح الأقفال الذي طلبت حضوره؟ قلت لا، ظلّت تنظر إليّ وأنا أعلّق القصاصة على الباب، تذكرت وجه العجوز التي رأيتهá تهبط السلم قبل أيام، لعلها هي أو أخت لها أكبر سنأ، الباب الثالث في الممر كان موارباً، ضوء أحمر ضئيل ينبعث من الداخل وينعكس على الحائط المقابل مثل خيط من الدم، طرقت الباب فلم يرد أحد، دفعته ودخلت، رأيّت شمعداناً على الأرض في وسط الغرفة وإلى جانبه فونغراف ذو بوق واسع يصدر عنه صوت رجل يدندن مع العود، تلاشى الصوت تدريجياً وحل محله صوت امرأة تبكي، رأيّت سهماً مرسوماً بالطباشير على الأرض يشير إلى باب في الجهة الأخرى فاتجهت نحوه، وجدت نفسي في قاعة واسعة علّقت على جدرانها صور بحجم واحد، تجسّد ما رأيته من أحلام في غرفة الطابق الأرضي، صورة أيقونية واحدة من كل حلم، تلخصه أو تذكر به، أحلام ’درويش‘ الشبيهة بالمصائد والتي كنت أتعثّر بها ثم أضيع في ظلماتها، ظهر شخص في نهاية القاعة واقترّب بخطوات بطيئة، كان صديقي الذي دلّني على العمارة السوداء، قال إنه كان بانتظاري ليريني الصور ثم سألني: هل أعجبتهá؟ قلت: رأيتهá من قبل، لست وحدي، رآها معي ’درويش‘، ابتسم وسألني: هل هناك ’درويش‘ آخر



غيره؟ قلت ’درويش‘ بواب العمارة، شبه المجنون، الذي يقرض أشعاراً بلغة لا يفهمها أحد، قال: ولكنك أنت ’درويش‘، بقيت صامتاً للحظات، أنظر إلى وجهه، شفتاه ترتعشان وفي عينيه بريق غريب، تذكرت أن أسمى درويش أيضاً، لماذا لم أتذكر ذلك طوال الوقت؟ ولكن ما الذي يعنيه الاسم الآن؟ فتح هو باباً وخرج ولحقت به، وجدت نفسي في ممر آخر، رأيّت توابيت على امتداده ورجالاً ونساءً يجلسون بصمت قريبها، أخرجت الخريطة وبحثت عن موقع الممر، اكتشفت أنه في الطابق الخامس، هل وصلت إلى هناك أم أنني أتخيّل؟ سرت بين التوابيت وعلّقت قصاصاتي على الأبواب المغلقة، استخدمت المطرقة بحذر ولكن صدى الضربات كان يرتد صاخباً، فتح الباب الأخير في الممر وخرج شاب بلحية طويلة وثياب بالية، سألني: ماذا تريد؟ هل أنت شرطي؟ قلت: لا، أنا أعمل مع البوّاب وجئت لأعلق هذه القصاصة على بابك، نظر إلى القصاصة ثم إلى وجهي وقال: لم لا تدخل لوقت قصير؟ لديّ رغبة في الكلام، لم أتحدّث مع أحد منذ شهور، نسيت الكثير من الكلمات، غرفتي بلا نوافذ، أرسم أشخاصاً على الجدران وأتحدّث معهم ثم أمحوهم وأرسم آخرين، دخلت، رأيّت ثياباً على الأرض ومائدة فوقها موقد نفطي وصحن وأجساد رجال ونساء بلا وجوه مرسومة على الحائط، قال إنه يسكن في هذه العمارة منذ سنوات، هرب من الجيش وتنقّل بين أماكن مختلفة ثم جاء إلى هنا متنكراً، زوّده أحد أصدقائه بأوراق عامل مصري ميّت، هذه العمارة كانت فندقاً سكنه المصريون في الثمانينات، كانوا يتشابهون في وجوههم وجلابيبهم، يخرجون معاً ويعودون معاً، في كل غرفة عشرة رجال أو أكثر، يتحدثون كثيراً وينامون في وقت واحد وسط جحيم من الدخان تتركه سجائرهم التي يدخنونها بإفراط، ظلّ ضائعاً بينهم مثل ورقة في دفتر كبير، يأكل معهم ويلبس ملابسهم ويرطن بما تعلمه من شتائمهم، وحتى حين تواصلت غارات الطائرات الأميركية على بغداد مطلع عام 1991 ظلوا يصعدون ويهبطون والسلام بلا خوف وينامون كالتماثيل، بينما تهتز الجدران بسبب الانفجارات المتتالية وتتسرب إلى الغرف رائحة الموت والدخان، ولكنهم بعد الحرب بدؤوا بالتلاشي، لم يعد ثمة صخب في غرفهم ولا زحام في الممرات، صمد اثنان لبضعة شهور ولكنهما اختفيا أيضاً، لا أدري متى، كأني كنت في حلم، كانا يأتيان



زهر حسين

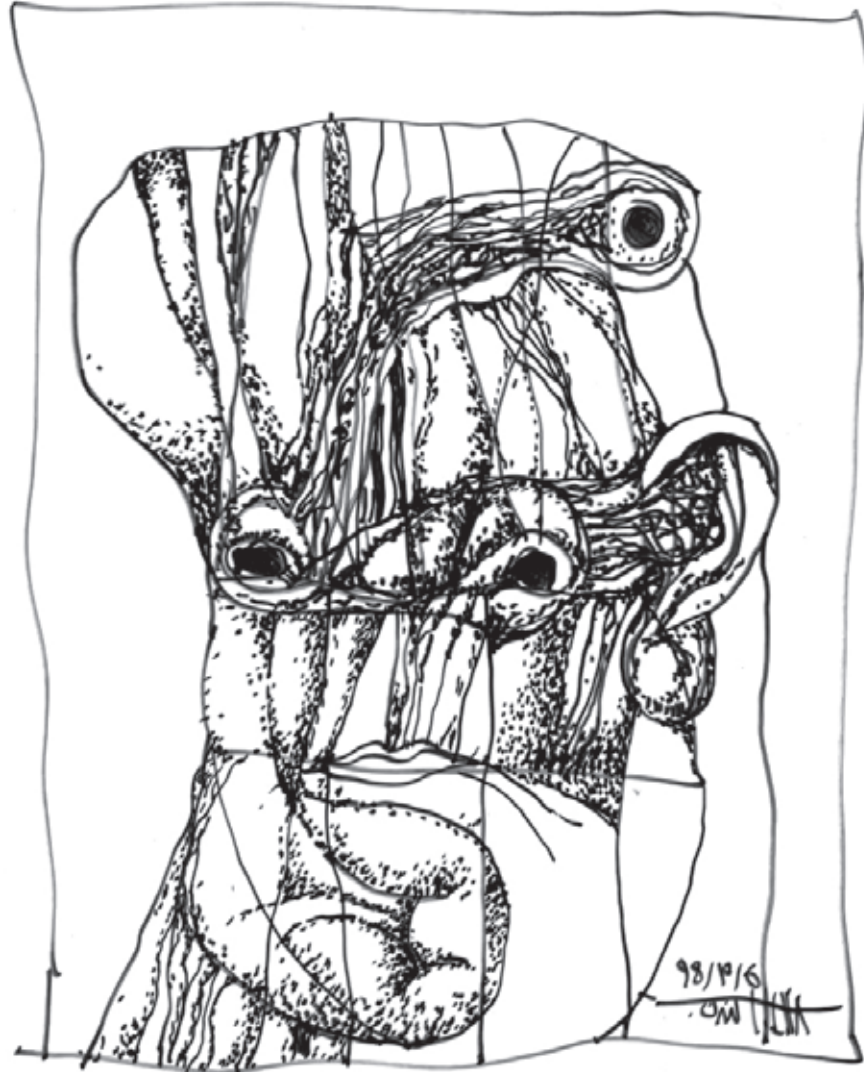
لغرفتي لتتحدث، نتشاتم ونضحك وندخن حتى منتصف الليل، بعدهما لم يطرق أحد بابي حتى جئت أنت، قل لي لماذا جئت؟ أنا أنسى بسرعة، أتدري؟ ظل شعوري بكوني هارباً يلاحقني باستمرار، لا أريد مغادرة العالم الذي صنعتته بنفسني، ألتذذ بالتخفي، أجد متعتي في أن أكون مطارداً، أن يتابعني أحد ما، أن أشعر بالخوف طوال الوقت، هل تصدق ما أقول؟ لم أحبه، خرجت، رأيت كلباً خلف الباب الموارب للغرفة التالية، لم يتحرك حين دخلت، لونه أسود وله أذنان كبيرتان متدليتان، في الغرفة قفص حديدي فيه رجل عارٍ ينام على الأرض، قرب رأسه رغيف خبز وقنينة فارغة، اقتربت بحذر من القفص، حاولت إيقاظ الرجل ولكنه لم يرد، كان ينام في وضع جنيني ويداه تحت رأسه، ترى هل أخرج هو الكلب من القفص ونام بدلاً عنه؟ أم أنه محتجز هناك وقد ترك الكلب لحراسته؟ خرجت، جلست لدقائق على مقعد في الممر، شعرت بالتعب وبحاجة إلى قرح ماء، ربما سأطلبه من أي نزيل يفتح بابه، كانت النوافذ مفتوحة في الطابق التالي، الشمس ساطعة والرياح قوية وباردة، رأيت طيوراً كثيرة في الممر، تدخل وتخرج من خلال النوافذ ثم تحلق عالياً، الأرض تبدو بعيدة، العمارات والبيوت والسيارات والشوارع بالكاد تظهر أما موضع العمارة المنهارة فكان أشبه بنقطة سوداء في الأسفل، مرت غيمة رمادية وتسرب هواؤها الرطب إلى الداخل، لها رائحة تشبه رائحة القهوة، تخيلت وأنا أغوص في تلك الغيمة أن العمارة تهتز وأنها ستنتهار فجأة وستتناثر أحجارها ونوافذها وأبوابها وأجساد البشر فيها إلى كل الجهات، ربما سأتلاشى قبل أن أصل إلى الأرض أو ربما سيختفي جسدي تحت الأنقاض، لن يعثر عليّ أحد، وماذا بهم؟ علقت قصاصتين فقيقت لديّ واحدة، رأيت على الباب الأخير قصاصة تشبه قصاصتي، ترى من علقها؟ كتب الرقم فوقها بخط يشبه خطي، فتح الباب وظهر رجل أحذب له رأس أصلع كبير، طلب مني أن أدخل، الغرفة واسعة ونظيفة، على جدرانها لوحات وصور أشخاص وفي جانب منها منصة خشبية فوقها مقاعد وآلات موسيقية، في الوسط مائدة دائرية تحيط بها ثلاثة مقاعد، على أحدها تجلس فتاة بملابس سوداء، ابتسمت حين رأيتني أقف حائراً وأشارت لي أن أجلس، جلست إلى جانبها وبقيت أحرق في وجهها، عاد الأحذب وهو يحمل صينية فيها أكواب وبراد شاي، جلس على المقعد الآخر، صب الشاي في الأكواب ببطء، بقينا صامتين للحظات ثم قلت: هل تقيمان هنا أم تصعدان وتهبطان السلالم كل يوم؟ لا بد أنكما تبدلان جهداً كبيراً، لم أصدق حين نظرت من النافذة كم نحن بعيدون عن الأرض، ابتسمت الفتاة وقالت: ما الذي تتحدث عنه؟ نحن في الطابق الثاني فقط، تستطيع أن تنظر من النافذة لتتأكد، قلت: ولكنني حين نظرت لم أبصر شيئاً، كل ما رأيته كان غامضاً وبعيداً، صور مشوشة اختلطت بالغيوم التي تدخل من نوافذ الممر، هل تعرفين أن للغيوم رائحة القهوة؟ أمسكت الفتاة بيدي وقالت: تعال إذن وانظر، أخذتني إلى النافذة رأيت بناية قديمة ذات طابقين، قالت الفتاة أنها مدرسة للبنات، إلى جوارها رأيت بيوتاً وحديقة وشارعاً مكتظاً بالمارة والسيارات وسوقاً فيه دكاكين كثيرة، سألتني الفتاة: ما هو رأيك الآن؟ قلت بحزن: لا رأي لي، قالت: أنت يا درويش تحلم كثيراً، هذه ليست المرة الأولى التي تخط فيها بين الواقع والخيال، سألتها: هل تعرفيني من قبل؟ قالت: كيف لا أعرفك، أليست بواب العمارة الذي يروي لي نكاتاً ويغازلني بأشعاره كل يوم، خذ هذا

دفترك الذي أعطيته لي بالأمس، كان الدفتر الذي رأيته مع درويش، دفتر أحلامه المجعد، قلت: هناك شخص آخر اسمه درويش هو البواب ولديه دفتر مثل هذا، قالت: لا أعرف أحداً غيرك بهذا الاسم وقد قلت لي ما يشبه هذا الكلام قبل أيام، قلت إن جلوسك وحيداً قرب الباب جعلك تظن أن لك مثيلاً، تتحدث معه دائماً وتروي له ما تكتبه من قصص غريبة وأشعار، تراه في أحلامك بل وتشاركه ما تراه في تلك الأحلام، قلت لعلها تجربة فريدة أن تجعل شخصاً آخر يرى ما تراه وتتخيله، لا أن تروي له حسب، بعض ما قلته لي مدون في هذا الدفتر، سأقرأ لك سطوراً مما كتبت، فتحت الدفتر وبدأت تقرأ، أصغيت لنبرات صوتها دون أن أفهم ما تقول، حين انتهت قالت لي: انظر إلى الصفحة الأولى، ألا تتذكر العنوان الذي اقترحتته عليك: الإنسان آلة لصناعة الأحلام، لقد رفضته حين اقترحتته عليك ولا أدري ما هو رأيك به الآن؟ قلت: لا رأي لي، أتذكر أن درويش الآخر صاغ لي ذلك العنوان، ليس لي سوى أن أنظر إلى جمالك الآن، أحاول امتلاكه ولو لثوان، تكلمي، قولي ما تشائين، سأصغي لإيقاع صوتك لا لمعنى كلماتك، إنها لا تهمني، لم يعد يعنيني أن أكون أنا أو غيري، لا يهم أيضاً من هو درويش، عدنا إلى المائدة، تصفحت الدفتر مرة أخرى، وجدت صوراً ورسوماً تشبه ما رأيته من قبل إضافة إلى المقاطع المكتوبة التي تروي ما حدث، أما على الصفحة الأولى وتحت العنوان الذي كتبتته الفتاة قرأت عنواناً فرعياً: قصة رجل عاطل يبحث عن نهاية لحلم طويل، ثم عنواناً آخر بقلم أحمر: خريطة درويش، محاولة لتدوين الأحلام والكوابيس، احتسبنا أكواب الشاي ثم جاء الأحذب أكثر من مرة بكؤوس شراب أخرى، كنت أشرب وأضحك، أصغي لما تقوله الفتاة وأرد على أسئلتها، أقتربت للحظات من الثمالة ثم أستيقظ لأكتشف وجودي في العالم الواقعي، ترنحت في أحلام طويلة متداخلة، كنت قد رأيته وعشتها من قبل، رأيت على الجدار المقابل في إحدى لحظات صحوي لوحة كبيرة مرسومة بأسلوب رسام مستشرق من القرن التاسع عشر، تصوّر مشهد النساء النائمات اللواتي رأيتهن حين جئت للعمارة في المرة الأولى، رأيت الفتاة التي تجالسنني بينهن، كان جسدها ذا لون وردي، أكثر سطوعاً والتماعاً من الأجساد الأخرى، بدأت تغني وجلب الرجل عوداً وبدأ يعزف عليه، لم أشعر بمثل تلك السعادة من قبل ولا بمثل هذا الانفصال عن كل ما يحيط بي، لم أعرف أين أنا بالتحديد، رأيت نفسي في أماكن كثيرة، كنت أمضي ومعني خريطة وقصاصاتي، أدق المسامير على الأبواب، أقرض أشعاراً وأدونها في دفثري، إلى متى سأستمر في هذا الحلم؟ هل له نهاية؟ ألن يصرخ أحد قرب سريري فأستيقظ؟ بوق تنبيه، صوت انفجار، نحيب امرأة تكلّى، بكاء طفل، أين كائن معذب، هل سأظل أترنح في متاهة العمارة السوداء؟ صاعداً ونازلاً مع مخلوقات غريبة، تظهر وتختفي فجأة، هل سأظل معلقاً هنا بيدين رخوتين في نافذة مفتوحة على ارتفاع شاهق؟ تصفع وجهي الريح وتحيط بي الغيوم، أين أنت يا درويش، يا سمّي وشبهي؟ اختفت الفتاة واختفى الأحذب وتلاشى صوت الموسيقى، ليس هناك في الأسفل، فوق الأرض البعيدة القاتمة سوى صدى انفجارات وخرائب وحرائق ودخان وجثث ودم يلطخ كل شيء، لم أجد أرى سوى سواد.

كاتب من العراق مقيم في فنلندا

الأدب في محاكم التفتيش

ممدوح فراج النابي



فيصل العبيدي

في العدد الأول من مجلة الناقد يوليو 1988، التي كانت تصدر من لندن نشر الناقد الأدبي صبري حافظ مقالة بعنوان "الأدب في محاكم التفتيش" كانت المقالة تُناقش المعركة التي نشبت عقب ترجمة ونشر رواية الكاتب البيروفي ماريو فارغاس يوسا "مَنْ قَتَلَ موليرو" التي ظهرت ترجمتها عن سلسلة روايات عالمية التي تصدرها "الهيئة المصرية العامة للكتاب"، بدأت المعركة بمقالة السيد الغضبان في جريدة "الشَّعب" والتي يدعو فيها إلى مصادرة الرواية والتحقيق مع مترجمها؛ لما تضمَّنته من تعبيرات خادشة للحياة.

فاروق حسني آنذاك خلال الأزمة منحازة تمامًا إلى حرية التعبير، كما شكَّلت لجنة من أبرز نُقاد الأدب جاء تقريرها في جانب نشر الرواية، وانحازت إلى الوزير كثرة غالبية من المثقفين، وانتهى الأمر بإغلاق حزب العمل،

كتأكيد لانتصار حرية الفكر والإبداع على خفافيش الظلام. لكن بعد أزمة الروايات الثلاث ("أحلام مُحَرَّمة" لمحمود حامد، و"أبناء الخطأ الرومانسي" لياسر شعبان، و"قبل وبعد" لتوفيق عبد الرحمن) تغيَّر الأمر تمامًا بعد الاتهامات التي وجهها عضو في جماعة الإخوان المسلمين للروايات الثلاث، إذ رأى أنها تنتهك الآداب العامة بمشاهد وألفاظ خادشة، وقَدِّم استجوابًا في مجلس الشعب لوزير الثقافة المصري في ذلك الوقت فاروق حسني، وبناءً عليه تمت المصادرة، من دون أن يحرك الوزير المخوَّل به الدفاع عن المبدعين وحرية التعبير ساكنًا كما فعل في أزمة وليمة لأعشاب البحر، هنا تغيَّر أمر الوزير وغلب على حديثه الخروج عن الآداب العامة، وحماية المجتمع المصري المُحافظ - بطبيعته - وحماية الشَّلام الاجتماعي، وخاصم الوزير جزءًا كبيرًا من المثقفين الذين أيدوه في المرَّة الأولى، وتغيَّر موقف الوزير كان راجعًا لتغيُّر الموقف السياسي الذي هادَرَ جماعة الإخوان في هذه الأزمة،

صارحًا «لن أبرح هذا المنبر حتى لو جرى دمي فوقه، وسأوصل كلامي حتى الشَّهادة» لكنوا حققوا ما ابتغوا من اقتحامهم الحرم الجامعي، بالانتصار على حرية الفكر.

الآداب العامة

في عام 2001 شهدت مصر أزمة الروايات الثلاث وإن كانت في الحقيقة أربع روايات، فقد بدأت الأزمة بصور الطبعة الثانية لرواية حيد حيدر "وليمة لأعشاب البحر"، عن الهيئة العامة لقصور الثقافة وإن كانت الطبعة الأولى خرجت في القاهرة عام 1988، دون أزمة أو حتى لم يشعر بها أحد، لكن استغل أحد أعضاء الحزب الوطني الأزمة خاصَّة بعدما صدَّعت جريدة الشعب الأزمة فخرج طلاب جامعة الأزهر وقاموا بمظاهرات في المدينة الجامعية انتهت بقطعهم للطريق العام وصادمات بين الطلاب وبين قوات الأمن، نتج عنها أعداد كبيرة من الجرحى وتدمير المباني وعدد كبير من السيارات، وتبيَّن مشاركة بعض أعضاء هيئة التدريس في التحريض ومنهم قيادات في الحزب الوطني (الحاكم) وقتها، وكانت فحوى الاتهام للرواية «أنها احتوت على مساس بالذات الإلهية وخروج على الآداب العامة»، وكانت تصريحات وزير الثقافة

ولولا أن مؤلف الرواية ليس مصريًا لكن المدعي طالب بمثوله أمام القضاء المصري وتطبيق القانون عليه، وهو الأمر الذي أحدث سجالاً عنيفًا وقتها، حيث قام الأزهر باعتباره الجهة المسؤولة التي يعمل في إطار جامعتها الدكتور حامد أبو حامد مترجم الرواية بالتحقيق معه، وهو ما جعل أعلامًا كثيرة تخرج وتدافع عن حرية التعبير إلخ..

لم تكن هذه الحادثة هي الحادثة الوحيدة فقد أورد الدكتور صبري حافظ نماذج مُختلفة في مقالته، فقد تکرَّر الأمر مرارًا وبصيغ مُختلفة على حدِّ قوله وَصلت من دعاة الظلام والتكفيريين إلى الاعتداء الجسدي كما حدث لمسرحية في قرية "كودية السلام" في الصعيد فاقتحموا المسرح بالجنائز وأراقوا الدماء بدعوى مخالفتهم لتعاليم الإسلام في العرض المسرحي، أو التهريب والتهديد كما حدث في ندوة عقدتها جامعة المنيا للاحتفال بمهرجان عميد الأدب العربي، فاقتحم المتشدِّدون المسرح الذي كنت تقام عليه الندوة في الجامعة، وقاموا بترويع الحاضرين والمتحدثين بل وتكفير كل «الذين تحلقوا حول اسم الكافر والمتشكِّك طه حسين»، ولولا إصرار الناقد محمود أمين العالم الذي كان يتحدَّث باستكمال حديثه

واضحًا إثر نشر الدكتور يوسف زيدان روايته "عزازيل" التي حصلت على البوكر في 2008، فهاجم رجال الدين المسيحي الرواية لأنهم وجدوا فيها إحياء لتراث مهقش هو التراث الهرطوقي الذي اختلقت الكنائس القديمة الشرقية والغربية مع دعاته، وأيضًا انتقادهم لأفكاره الجريئة التي تخالف العقيدة المسيحية التي يؤمنون بها، وهو ما أدخله في سياق محاكم تفتيش دينية، وصلت به إلى ساحة المحاكم، وهو الأمر الذي تجاوز

«عزازيل» بعد صدور كتابه «اللاهوت العربي»، حيث وجهت إلى هذه المرة تهم ازدراء الأديان الثلاثة، التوحيدية أو الكتابية أو الإبراهيمية. استدعت هذه الأحداث محاكم التفتيش إلى الذهن بعد حصول الأديب المصري إبراهيم عبدالمجيد مؤخرًا على جائزة الرّواية العربية كنارا عن روايته «أداجيو» التي صدرت طبعتها عن دار نهضة مصر، فما إن أعلنت أسماء الفائزين المصريين في

أخبار الأدب الأستاذ طارق الطاهر بتهمة أن الروائي انتهك الآداب العامة بنشره مقالًا في جريدة أخبار الأدب (وإن كان في الأصل، هو فصل من رواية بعنوان "استخدام الحياة" نشرت في عام 2014 عن دار التنوير). الغريب أن العدد الذي جاء فيه الفصل غني بأفضل عشر روايات إلكترونية في تاريخ الرواية، لكن الاتهام شمل أحمد ناجي بصفته صاحب المقال ورئيس التحرير الذي لم يقم بدوره في المراجعة والتدقيق كما جاء في عريضة الدعوة، التي شملت أيضًا أنه "نشر مادة كتابية نفت فيها شهوة فانية ولذة زائلة وأجر عقله وقلمه لتوجه خبيث حمل انتهاكا لحرمة الآداب العامة وحسن الأخلاق والإغراء بالعهر خروجًا على عاطفة الحياة".

محاكم تفتيش مسيحية

لم تقتصر محاكم التفتيش على رجال الدين الإسلامي أو المتشددين منهم بل انضم إليهم متشددو الدين المسيحي، وهو ما ظهر

على عكس المرة السابقة، بل أقال القائمين على أمر السلسلة وهو ما يعدُّ انتصارًا لمحاكم التفتيش التي رضخ لها الوزير واستجاب لأكثر مما طلبت، فقد اعتبر الوزير في تصريح له لجريدة الشرق الأوسط وقتها أن إصدار "هذه الروايات التي تستخدم لغة سوقية في وصف المشهد الجنسي قَصْدٌ منها إثارة أزمة في المجتمع المصري، وإنَّ مَن يكتب مُدافعًا عنها في الصحافة هم يساريون لا يقف إلى جانبهم أحد". وقد برَّر وقوفه إلى جانب المثقفين في أزمة رواية "وليمة لأعشاب البحر" كان سياسيًا بحيث أن الأزمة كانت مفتعلة. حسب قوله. ومدفوعة من الخارج، ولكيَّ وقفت في مواجعتهم في الأزمة الحالية لأنها داخلية، ويقع على مسؤوليتي كوزير الدفاع عن القيم والأخلاق الاجتماعية.

بالأمس القريب نهاية شهر أكتوبر 2015 المنصرم، تمَّت إحالة الكاتب والصحفي أحمد ناجي إلى الجنايات هو ورئيس تحرير

الجائزة، وهما إبراهيم عبدالمجيد في فئة الرواية المطبوعة وسامح الجباس عن فئة الرواية المخطوطة عن رواية «حبل قديم وعقدة مشدودة» حتى خرجت الأصوات المهاجمة للفائزين بل وصلت إلى أن نادت الكاتبة المصرية سلوى بكر، كما جاء في التحقيق الذي تضمّن رأيها في جريدة الوطن المصرية، مطالبة المجلس الأعلى للثقافة (دون أن توضح جهة اختصاصه بالمسألة)، بالتحقيق القضائي مع الكتاب الـ240 كلهم بل وسحب الجنسية المصرية منهم» وإن كانت في تصريحات أخرى لها في البوابة نيوز نفت هذه التصريحات، أما الشاعرة فاطمة ناعوت فقد شطّخ خيالها إلى مناطق بعيدة حيث قرنت بين العداء المؤقت والعداء الاستراتيجي ووضعتهما في سلة واحدة حيث قالت «عداؤنا لقطر يفوق بمراحل عداءنا لإسرائيل لأنها خانت ميثاق العرب ومثلما نرفض التطبيع مع إسرائيل نرفض التطبيع مع قطر التي سخّرت جزيرتها ودولاراتها ومسابقاتها لإخضاع مصر، وللأسف هناك 200 ممن أطلق عليهم أرباب شاركوا في تلك المهزلة». وهذه المصادرة هي ما يعيد الأذهان إلى محاكم التفتيش لكن هذه المرة من قبل الأدباء إزاء بعضهم البعض.

التفكير في تهافت الكثيرين في التقديم لجائزة كتارا رغم وجود أزمة سياسية بين مصر وقطر، وخروج الكثير من المثقفين في مظاهرات تدين تصرفات قطر بانحيازها للإخوان المسلمين، يستوجب إعادة التفكير في مفاد حكاية رويت من قبل «أن واحدًا من الجمهور كان قد سأل (يوسف إدريس) -في ندوة من ندواته- أيهما أسبق من الآخر تلبية لحاجة الإنسان: الخبز أم الحرية؟؛ فرد يوسف إدريس قائلاً: الحرية؛ لأنّها السبيل الوحيد أمامك للحصول على الخبز». قد يبدو هذا مجرد كلام، لكن يعجز عن الفعل إذا ما تصادف مع قوت يوميّه.

محاكم تفتيش عربية

تأتي حكاية الروائي الجزائري كمال داوود الذي يكتب عمومًا يوميًا في جريدة «لوكوتيديان دوران» (الصادرة بالفرنسية) وصاحب رواية «مورسو.. تحقيق مضاد» وهي روايته الأولى وقد حققت نجاحًا لا

يُنكر، فرُشّحت للفوز بجائزتي الغونكور والرونودو، وترجمت إلى 15 لغة ليس من بينها اللغة العربية، لتبين كيف أنّ فكر المُصادرة ومحاكم التفتيش هما المهيمنان على العقلية العربية. فما إن حلّ ضيقًا على القناة الفرنسية الثانية في حلقة «لم نم بعد» حتى أطلق عدّة تصريحات مثيرة تتعلّق بموقفه من قضايا اللّغة والدين والانتماء. ومن هذا إجابته عن وجود هوية عربية قال «أنا لم أشعر بنفسي يومًا عربيًا»، وكشف أن «هذا الحديث عادة ما يسبب له تهجمات ضد شخصه»، ليؤكد أنه «جزائري وليس عربيًا» لأن العروبة ليست جنسية، واعتبر أن «العروبة احتلال وسيطرة». أما عن موقفه من الدين فاعترف بأنه كان إسلاميًا في بداية شبابه بسبب غياب بدائل أيديولوجية أو فلسفية تطرح أمام الفرد الجزائري، وأضاف أن «الشّاب الجزائري يجد نفسه مجبولاً على الإسلاموية منذ صغره باعتباره فكرًا شموليًا»، وقال إن «علاقة العرب بربهم هي من جعلتهم متخلفين»



لم تقتصر محاكم

التفتيش على رجال الدين

الإسلامي أو المتشدد

منهم بل انضم إليهم

متشددو الدين المسيحي،

وهو ما ظهر واضحًا إثر

نشر يوسف زيدان روايته

”عزازيل“ التي حصلت

على البوكر في 2008،



أثارت هذه التصريحات هجومًا شرشًا عليه وصل بخروج فتوى من مسؤول تنظيم جبهة الصحوّة السّلفيّة بالجزائر عبدالفتاح زيرايوي حمداش «بتكفيره والمطالبة بإعدامه علنًا» وهذه الفتوى حسب ردود فعل الواقع الثقافي الجزائري تعيد الأذهان إلى سنوات التسعينات التي لم يندمل جرحها بعد كما عبّر الصحفي والرّوائي بشير مفتي في تصريحه للجزيرة نت، ولم تكن دعوة حمداش إزاء داوود هي الوحيدة فقد سبقتها دعاوت أخرى كثيرة كان أبرزها دعوته عام 2013 إلى إحراق كتب ومؤلفات أدونيس بتهمة الإلحاد أيضًا.

الأغرب في قضية حمداش . داوود أن كثيرًا من الكتّاب والمُثقفين انحرفوا بالنقاش إلى الحديث عن روايته ومُستواها. و«الجهات الفريية» التي احتفت به في الخارج في نسيان شبه تام لجوهر القضية المُتعلقة بمُواجهة الكلمة بالسيف كما ذكر الصحفي الجزائري أحمد دلباني في مقالته عن هذه القضية والتي أحالها حسب عنوان مقاله إلى «توخش الإسلام الرّاديكالي وخيانة المُثقفين».

محاكم التفتيش في الأدب العربي قديمة وربما تستدعي في الذهن قضية طه حسين وكتاب الشعر الجاهلي عام 1926، أو حتى ما أثير في أزمة ترقية الدكتور نصر حامد أبو زيد التي انتهت إلى التفرقة بينه وبين زوجته الدكتورة ابتهاج يونس، وتبعات القضية، إلى قضية ألف ليلة وليلة ومصادرة الكتاب وغيرها.. لكن الجديد أن محاكم التفتيش هذه المرة لا تقتصر على رجال الدين الإسلامي أو حتى المسيحي كما في حالة زيدان، وإنما ضمت فئة جديدة من المحتسبين هم الأدباء أنفسهم الذين يشهرون التهم في وجوه زملائهم كما جاء في دعوى سلوى بكر ضدّ مَن قدّموا في جائزة كتارا، وهو الأمر الذي يدعو للحيرة والتساؤل عن علاقة المثقف بالمثقف، التي تصل في أحد وجوهها إلى اعتبارها خيانة من المثقف لزميله.

كاتب من مصر

ماذا تريد أكثر أيها الغريب

آلآء أبو التتملات

بنصفِ إغماضةٍ
أرى

وأصواتُ قطراتِ الماءِ تتسرَّبُ من
مكان ما

تمتدُّحُ الوقتَ وتبلُّلُ الصُّورةِ
حسنًا

لديكَ النُّومُ
والعزلةُ

والضباب

ماذا تريدُ أكثرَ أيها الغريب؟

ينامُ الغُرباءُ
وحيدينَ آمنينَ

يدُ الصَّقيعِ
عبرَتْ

يقظتي

ولم توقظ
أحدًا

يدي تلك أم يدها؟

البرودةُ سرَّتْ في منامي.

لو مسحَتْ زجاجَ النافذةِ بقوةٍ
لدخلتِ الغابةُ

إلى

غرفتي

ولعبت معي لعبة الخفاء؟

السماواتُ الواسعةُ الكثيئةُ
الغيومُ الممتدةُ كطريقٍ إسفلتي
باهتٍ..

وجهي يرتسمُ بخفّةٍ
فوقَ هذا الصمت.

الوحشُ الصغيرُ
الذي ربّته القسوةُ

ما عادت
تتسعُ له المُدنُ

ولا البراري
ولا الغابات

ولا البحار..

ها هو يقبلُ على الذاكرةِ، وينهشُ.

فجوةٌ صغيرةٌ أخرى
وينهارُ العالمُ،

ومن نافذتي المتدليّةِ
كماعزٍ جبليّ

يهمُّ بالقفز
نحو الوديان.

حبّاتُ المطرِ
صديقاتُ قديماتُ

يتدافعنَ

للمرّصِ

في

ساحاتٍ حزينة.

لا الشُّجيرات

ولا موقفُ الباصِ

ولا الجسرُ

ولا الأوراقُ الصفراءُ

وحدها الريح

تجرّفني إلى منفاي.

كنتُ أظنُّ

الليل كرهًا سوداءَ مضاءةً

بنجومِ طفولتي

ها إن العتمة

تشتعُلُ

مرارًا

بلا طفولةٍ

ولا نجوم.

وحيدةً، أحرسُ أحلامكم

وبحرصِ حفّارِ قبورِ

أغوصُ في ترابِ أعماقي.

لا أسمعُ

نقيقَ الضفادعِ

رغم أنّ النّهرَ هنا.

ومع كلّ هذا المطرِ

لا رائحةٌ هنا للأرضِ

يدي ينقصها

طريقٌ ترابيٌّ

تمتدُّ نحوه

في قريةٍ بعيدة.

أحبُّ السُّقُوطَ من الجسرِ

لا، لا

ربما أحبُّ التّأرجحَ

كغصنٍ داليةٍ

أنعبه دوريٌّ مشاكسٌ.

المناراتُ على الجروفِ البحريّةِ البعيدةِ

النوارسُ،

الموجُ الراكضُ نحو نهايته.

كلُّ الذينَ غرقوا

يعبرونَ الآن ذاكرتي.

القرية النائمة

الديجيتالي السوري العابر للقارات

ميموزا العراقي

تختلف الخرافات أو الملاحم باختلاف أزمنتها وأمكنثها وإن كان ما أيقظ الأميرة النائمة من سباتها العميق الذي دام مئة عام هي قبلة الأمير الوسيم، فالقبلة التي أيقظت الفنان التشكيلي تمام عزّام من كبوته وغياب شعوره بالوطنية هي قبلة الموت التي طبعتها الحرب الدامية على جبينه وعلى جبين كل سوري دخل طوعاً أو عنوة في خدر دفع عنه وإن بشكل مؤقت فداحة إدراك الظلم كحالة يمكن الخلاص منها.

أطلق الفنان تمام عزام اسم «القرية النائمة» على القرية البسيطة والنائية التي غادرها إلى دمشق ليتلقى دراسته الفنية الجامعية، مع العلم أن الفنان هو من مواليد دمشق سنة 1980. أكدّ الفنان مراراً أنه كان دائماً في قرارة ذاته ضد النظام وممارساته لكن الأمر لم يكتسب واقعية حقيقية إلا حينما أدرك، كما العديد من المواطنين السوريين، ضرورة اتخاذ موقف واضح حيال ما يحدث على أرض سوريا. أما اللحظة التي اكتشف فيها أن الجيش السوري النظامي ليس بخادم للوطن وشعبه بل رهين أسياده المجرمين فكانت لحظة مفصلية في حياته الشخصية ونقطة تحول في مسيرته الفنية. إنها اللحظة ذاتها التي قال فيها الفنان «خارطة سوريا باتت تعني لي الشيء الكثير بعدما لم تكن تعني لي شيئاً طوال حياتي.. بدأ النزاع.. فجأة، اكتشفت بلدي من جديد».

الولادة الثانية

من الساذج الدخول إلى عالم تمام عزّام من دون إلقاء الضوء على مراحل المخاض

الأخيرة والعسيرة التي جاءت وتلت «يقظته»، أو ولادته الثانية كفنان له حضوره المميز على الساحة الفنية. يستحيل عدم الإتيان بذكر بعض التفاصيل كي يتسنى لكل ناظر إلى مجمل أعماله أن يفك شيفرته ويحسن قراءة تعدد اللغات البصرية التي سرد ويسرد بها جحيمه الخاص وجحيم كل الشعب السوري. فترة زمنية ربما لم تتعد السنة الواحدة كانت كفيلة بقلب حياته رأساً على عقب. فترة عصيبة ولد بعدها تمام عزّام بنصه الفني المُستقى من النزيف المزمن للجرح السوري. ليست المشاهدات الرهيبة هي التي شكلت توجهاته الفنية فحسب، بل التجارب المباشرة التي عاشها ككابوس لا يزال يصعب عليه تذكرها لشدة وحشيتها. يسرد الفنان فصول العذاب التي عاشها حينما تجرأ على رفض حمل السلاح بوجه أهله في مدينة حمص. روى الفنان كيف بدأت «حياته الجديدة» لإحدى المحطات التلفزيونية بهذه الكلمات الذي جعلناها هنا مختصرة قدر الإمكان «اقتحمت دورية تابعة للمخابرات غرفتي. تم تعصيب عيني وسوقي إلى مقر

كان تتراعى لتمام عزام في مخيلته «مناظر أجسادهم الهزيلة وهي تتهاوى أمام ضربات السياط والعصي»، ويختتم الفنان قائلاً «ما زالت فكرة الثورة واضحة معلقة في سماء سوريا، هي التي وُلدت بعدها مرة أخرى في الثلاثين من عمري».

الفن الهجين: توأم الثورة

ارتكزت أعمال الفنان السابقة للثورة السورية على استعمال الألوان الزيتية

والأكريليكية وبعض المواد المختلفة كالقماش والحبال والورق. ولكن ذلك لم يدم طويلاً، إذ اخترقت نصه الفني الثورة السورية مجبرة إياه على ابتكار واستحضار وسائل أخرى للتعبير الفني. ليس مضمون أعمال الفنان ما تغيّر فحسب ولكن أيضاً أساليب تنفيذه التي حكماً تطلبت بدورها «قولية» للمواضيع بغية إرضائها لأساليب فنية جديدة لم يعتمدها سابقاً في تعبيره الفني وإن كان قد تلقى بعض أصولها أثناء



موسيقى



وأكفار. خلاصه من جحيم القتل والرعب كان بالفن وهو القائل "نضالي هو قبل أي شيء آخر نضال حياتي ومحاولة للنجاة". ربما أكثر ما يميز أعماله هو جلاء الرؤية المتأتية ليس من واقعية نظرته للأمور بل من كونه حالم تمكن من إنقاذ بلورته السحرية بالرغم من الفضاءات وربما بسبب الفضاءات التي عاشها ولا يزال يعيشها شعب وطنه.

من يتمعن في أعمال الفنان لا بد أن يدرك أن تمام عزّام سيظل كائناً حالماً لأنه مسكون بالرغبة في اجتراح المعاني من الملابس البصرية والضمنية مهما اتسعت أو ضاقت. معظم أعماله التي تسرح في عالم الخيال هي الأكثر نفاذاً إلى عقل وقلب الناظر إليها. نذكر من تلك الأعمال الذي تحمل سمات الحالم-الواعي، البراميل

المتفجرة * التي جعلها مُختَرقة لا محالة بقدرية الصدا. أعمال مُفجعة ولكن تتسرب إلى الناظر إليها كما الماء بين الصخور. ربما هذا ما يجعل أعماله الفنية قابلة للاحتمال وللنظر إليها من بين لوحات لفنانين آخرين اختاروا الأسلوب المباشر فصوروا أشلاء الضحايا وبكاء الأطفال.

قد تُلطف الطاقة الحاملة حدة السكين ولكنها لن تمنع من نقل الجرح إلى قلب المشاهد. هذه هي باختصار شديد، إن أمكن ذلك، أعمال تمام عزّام الفنية.

الديجيتالي المغامر

تمكّن تمام عزّام من مغادرة سوريا هو وعائلته. تنقل من مكان إلى آخر حتى انتهى به المطاف في "دي" وبسبب عدم وجود مرسوم له هناك وافتقاره للمواد والأدوات

الفنية التي كان يستخدمها عندما كان لا يزال في سوريا دخل إلى عالم الفن الديجيتالي من الباب العريض. يقول الفنان إنه في تلك الفترة من الزمن لم تكن الأمور سهلة. لم يعد يوجد لديّ أي شيء. ولكنني قررت الاستمرار بالعمل الفني. قررت استغلال خبرتي ببرامج الجرافيك، وإنتاج أعمال فنية باستخدام المواد التي كانت متاحة لي: جهاز الكمبيوتر والصورة الرقمية. وهدفت إلى الوصول لصيغة توحى بالحقيقة وتعبر عن حلم وشعور بالمكان وكأنها خرجت منه. لعل كلمات الفنان هذه تختصر تجاربه ومغامراته الديجيتالية التي احتفظت بوهج الأفكار السابقة واللاحقة ولكنها باتت مُعبّراً عنها بأساليب وتقنيات جديدة أهمها ما يسمى "بالفوتومونتاج" أي "تقنية

توليف الصور، و"الفوتومانيبيشن". أي "تقنية تحويل الصور". وبما أن الفنان يمتلك قدرة تحليلية وابتكارية، ولديه ما يلزم من نظرة شمولية إلى الواقع مع مراعاة للتفاصيل وتداخلها، جاءت أعماله ناضجة فنياً وفكرياً على السواء.

نهل الفنان من احتدام الصور على أنواعها فاستلهم من فنون الاحتجاج الشعبية السورية (خاصة في المراحل الأولى من الثورة)، كالاتات والشعارات التي جاءت من رحم المعاناة المباشرة فطوّرها وشحذ معانيها وحوّّلها إلى نصوص بصرية أظهر من خلالها حدة الصدق و مرارة اللوعة التي أسست لولادتها في الشارع.

كما استخرج من لافتات "كفرنبل" و جدارن "سرقاب" و"كرتونة" دير الزور معان اختلطت

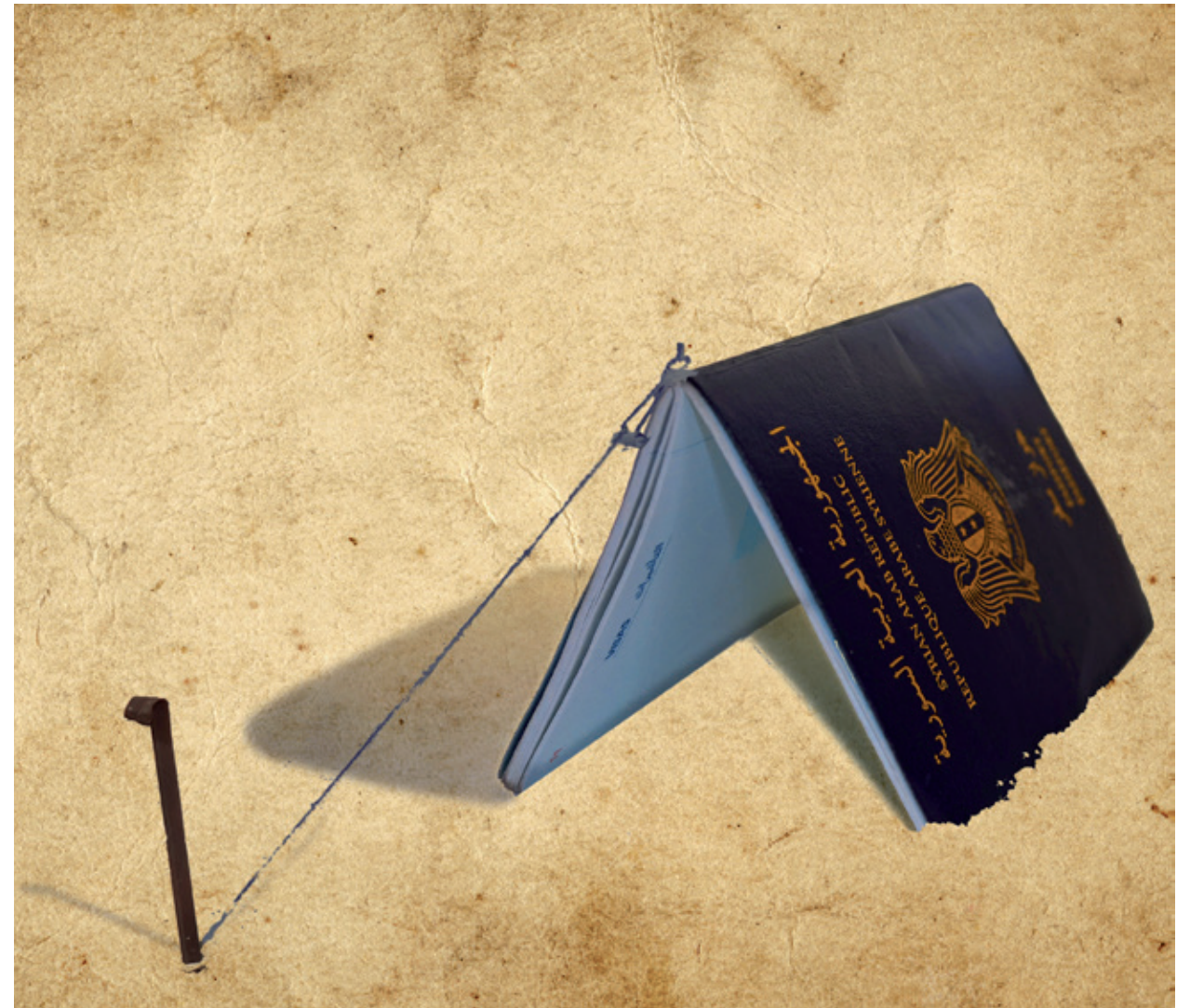
طفولة



غالباً بالسخرية السوداء فجاءت طازجة ونابضة بحقيقة الجرح وبوقع الظلم الساحق. أدرك الفنان أنه مهما اشتدت قدرة الفنان التشكيلي في التعبير عن فواجع الحروب فإن الصورة الفوتوغرافية أبلغ و أمضى في تظهيرها للحقيقة خاصة إذا ما استخدمت بطريقة مضادة للصور التي نراها على شاشات التلفزيون وفي صفحات الصحف اليومية. فعمد على "إنتاج" صور مضادة بعد أن أتمّ تحويلها وإعادة تركيبها بشكل فني يعقّق من قدراتها الإيحائية بعيداً عن مفهوم التعبئة والتحريض ولتركز على الجانب الإنساني والمأساوي لما يحدث في سوريا.

لتمام عزّام كولاج ديجيتالي قوامه صورة بالأسود والأبيض لشارع مُدمر.

خيمة الهوية



أضاف إليه الفنان، في الجزء الأعلى منه صورة لكوكب الأرض المتوهج في ألوانه وفي محيطه الفضائي الملاصق له. كولاج يخرق، بوضوح وشعرية في الآن ذاته، حدود المكان. فالجرح السوري هو جرح عالمي، لا بل جرح كوني. أما «الجلاد» في عمل فني آخر هو كوكب الأرض ذاته بحلة ألوانه المنعشة ولكن أضاف إليه الفنان مجموعة من الذباب اجتاحت سطحه فبات جزءاً لا يتجزأ منه، إنه العالم ضد سوريا. لا يترك تمام عزام مجالاً للشك حول شخصية الجلاد لأنه يسارع بتقديم أعمال أخرى تفضح المؤسسات والمنظمات العالمية المُتخفية تحت قناع حماية حقوق الإنسان، ورعاية الطفولة، وحرية الرأي، والديمقراطية وغيرها من المصطلحات التي

الأميركية.

أما العمل الفني الذي يجسد البساطة في التصميم والتنفيذ، وفي الآن ذاته البلاغة في المعنى والعمق في الأثر، فنذكر العمل الذي ظهر فيه جواز السفر السوري كخيمة على رمال بحرية. في العمل ثمة مسمار يتيم وضعيف البنية يشدّ من أزره الشخصي بدلاً من أن يهتم بحاجة جواز السفر إليه وإلى تدعيمه إياه في مكان ما على هذه الأرض الواسعة-الضيقة.

المتحف السوري- سيرة الغزو

أسدى تمام عزم لمتاحف العالم هدية فاخرة وهي فرصة إعادة إحياء وإعادة قراءة للوحات فنية حديثة وشهيرة عبر دمجها بذكاء بصري وتحليلي مع صور عن مشاهد

الدمار في سوريا والعذاب الذي يعيشه أهله. بطاقة سفره إلى العالمية كانت عبر العمل الديجيتالي الذي سكب الفنان فيه صورة طبق الأصل عن لوحة «القبلة» للفنان النمساوي الشهير «غوستاف كليمت» على طول صورة بناء مدمر في سوريا. هذا التناقض والانسجام «الفكّ» ما بين نعيم الحب وفجور الكراهية رفع العمل الفني إلى منصة الفن المفهومي. هذا إذا ما ذكرنا جرأة وشجاعة الفنان في اقتحام متحف عالمي والاستيلاء على جزء من الذاكرة الفنية العالمية بغية صبغها أو إلحاقها بما يثقن قيمتها ويعيد قراءتها. جرأة مزدوجة الأثر إذ من خلالها أدخل الفنان الجرح السوري إلى «متحفية» الإنتاج والعرض العالمي. أطلق الفنان على عمله الديجيتالي عنوان

«غرافيتي الحرية» وقد قام بنشرها أكثر من 25 ألف شخص على موقع الفيسبوك، و كان لها أكثر من 35 ألف معجب. من الجدير ذكره أن «غرافيتي الحرية» هو جزء من معرض أطلق الفنان عليه عنوان «المتحف السوري» غير أن كل أعماله الديجيتالية الأخرى يمكن أن تقع تحت هذا العنوان. فقد قال في إحدى مقابلاته الصحفية «جميع أعمالي مستوحاة من الثورة». عمد الفنان من أجل تشكيل متحفه الثوري- السوري إلى توسيع غزوه لمتاحف العالم فانتقى منها روائع مرجعية من الفن العالمي للعمالق بول غوغان، وغويا، ودالي ودافينشي وفان غوغ وغيرهم من الفنانين العالميين ودمجهم بصور من الواقع السوري

تفكير



بأسلوب فني بديع وتقنية رقمية عالية. يتساءل الفنان في هذه اللوحات كما في اللوحة الشهيرة لفرانشيسكو غويا «كيف يمكن لتلك الدول المتحضرة أن تخلّد لوحة غويا التي تجسّد مجزرة حصلت في يوم واحد من تاريخ أسبانيا (إعدام مقاتلين أسبان من قبل جنود فرنسيين»، وتتناسى في المقابل مجزرة تحصل كل يوم في سوريا؟». تبقى لوحة «الجوكوندا» هي الأبلغ تعبيراً ليس فقط عن قدرة الفنان في توظيف تقنيته وفكره بهدف إيصال رسالته بل في قابلية أي صورة كانت، مهما كانت راسخة على نطاق واسع، أن تعطي انطبعا مغايراً كلياً حينما تتم إضافة خلفها، كما فعل الفنان، بإضافة خلفية أخرى. وضع الفنان خلف الجوكوندا

صورة عن دمار شبه شامل لشارع كامل في سوريا. وهكذا أراح النقاد والضيعة في الفن من التساؤل حول ما تعني ابتسامة الموناليزا. في عمل الفنان السوري تمام عزّام ابتسامة الجوكوندا تعني الخبث، والسخرية من المأساة السورية.

الكولاج: نقد ونوستالجيا

الكولاج الرقمي الذي اعتمده الفنان هو وسيلة معاصرة لتناول ونقد شبه شامل للواقع على المستوى السياسي، والاجتماعي، والتاريخي. لكن الفنان أدخل المشاهد عبر هذه التقنية المعاصرة إلى عالم النوستالجيا حيث استدعى السابق إلى الحاضر الروائع الفنية المُكرسة في أعماله الآنية، واستحضر السابق إلى الحالي (سوريا قبل الدمار عبر الصور النقيضة، نوستالجيا كنوع من الحماية ضد الاندثار، اندثار الذاكرة. وهذه الحماية الشرسة هي أيضا ضرباً من ضروب المقاومة.

تفعيل هذا التفاعل الحركي ما بين السابق والحالي هو قادر على إعادة إحياء ما نام في المتحف وما صمت عنه العالم من مجازر يومية. يثابر الفنان في اختباره الفنية ويستمر في خوض غمار تجارب فنية متنوعة ليقدم فصول رواية واحدة، الرواية السورية. يعمد حيناً إلى إعادة كتابتها وأحياناً أخرى يقف حائراً أمامها "ديكاليتها" فتشعره بالعجز الكامل. يقول الفنان في إحدى مقابلاته الصحفية "حسناً أنا أنتج عملاً وأدلي برأي فني، بيد أنّ هذا لا يغير أي شيء بالنسبة إلى الناس في سوريا.. أشعر أحياناً وكأنني مصاب بالشلل.. كيف يمكننا الاهتمام بالفن بينما يقتل في سوريا في اليوم الواحد أكثر من 200 شخص؟ الفن في الحقيقة لا يملك أي فرصة.. لست أذكر تماماً تفاصيل الحياة اليومية قبل الثورة السورية.. أذكر سوريا الصامتة إلى الأبد.

رغم ذلك يحلم الفنان بالسلام. يحلم بخلاص سوريا. يحلم بالعودة إلى سوريا. يحلم بإعادة إنشاء مرسوم له. ويحلم بأن يعود إلى لوحاته الزيتية، ويحلم بأن يعود حين يعود، ليرسم "غرافيتي الحرية" على إحدى مرافق بنيتها التحتية.

كاتبة من لبنان

عمر تيمول

الهوية العائمة

ولد الشاعر عمر تيمول (1970) في موريشيوس ولا يزال يعيش في مسقط رأسه حتى الآن، وموريشيوس بوتقة ثرية بالأعراق واللغات لأنها شهدت غزاة عدة ومغتربين بلا عدد. درّس الأدب في جامعة يونيفرستي كوليدج بلندن غير أنه يكتب بالفرنسية. وقد اختار الكتابة بها لأنها "غير مكبّوحة"، تعبق دوماً بالألفاظ الجديدة. إذ يعكس في شعره سعيه طلباً للمغزى، وأيضاً تلهفاً على الحسية، ومناطق غامضة من كيانه.

نشر تيمول ثلاثة دواوين شعرية حتى الآن، وساهم في العديد من المختارات الشعرية في مسقط رأسه وفي الخارج، من بينها كتاب المقتطفات "رؤى أفريقية". نال منحة من المركز القومي للكتاب الفرنسي ليقوم في أحد المهرجانات الفرنسية، ومنحة أخرى ليكمل رواية تحت عنوان "الهولة". أسس مجلة "نقطة على السطر"، وهي مجلة شعرية متعددة التخصصات في موريشيوس، وتنشر للشعراء من جميع أنحاء العالم بلغات الجزيرة الرئيسية الثلاث، الفرنسية والإنكليزية والكريولية. في هذا الحوار معه نتعرف على شعره وآرائه في المغامرة الشعرية وعلى العالم الذي جاء منه.

قلم التحرير

بداية، نود أن نتلمس الطريق معك إلى الأسباب والظروف التي حملتك على أن تصبح شاعراً؟

تيمول: لقد وجدت موهبتي الفنية في وقت متأخر جداً من حياتي، في سنّ الثلاثين تقريباً. أعتقد أن هذه الحساسية الشعرية لاحقتني على الدوام، في أعماق أعماقي، ولكنها استغرقت وقتاً حتى تتجسّد وتعبر عن نفسها. ويرجع ذلك في الأساس إلى خلق بيئتي المباشرة من شخص بمثابة مرشد أو مصدر وحي، عامل محقّق لي. فأنت في حاجة إلى مرآة، في صورة شخص آخر، لكي تبصر حقاً نفسك كما هي.

أُسمت أول كتاباتي الشعرية بطبيعة عفوية خالصة، تتدفق تدفقاً. لم أفكر حينذاك قطّ في تهذيب نصوبي؛ فقد كنت أكتب من أجل الكتابة. ولم أع أنها قد تثير بالفعل مشاعر القراء أو أنها بذور نداء فني أصيل، إلا بعد نشر القصائد الأولى، إنها الكتابة كحاجة باطنية صادقة، وبوصلة هادية إلى المغزى والحقيقة.

ومذاك لم أستطع الكف عن الكتابة. صار الشعر يستهلك المزيد والمزيد من حياتي اليومية، واليوم، بالرغم من كل ما ينتابني من شكوك ذاتية وارتياح متواصل، أودّ أن أمارس هذه المهنة طيلة حياتي، وما زلت غير قادر على تحديد ماهية هذه الرغبة في الكتابة، ولكنها عنصر جوهري في حياتي، يستحوذ عليّ تمام الاستحواذ.

من هم الشعراء (أو الحركات الأدبية، الذين أثروا في نشأتك الأدبية؟

تيمول: كانت قراءة "زهور الشزّ" للشاعر الفرنسي شارل بودلير في التاسعة عشرة صدمة لي، وبمثابة إلهام. أولاً، ثمة شذا استثنائي يعبق به كل بيت من أبيات الديوان: هذه الصور المنقّعة، وسرّ الذات في أشدّ الزوايا حميميةً من جسدها. ولكنّ الأكثر من ذلك أنني رأيت فيما يبدو -مع كل سذاجة الشباب ولا ريب- انعكاس صورتني في هذه القصائد. فقد تمكّن بودلير من خلال سحر قائم لا عهد لي به، من تجسيد كياني.

بودلير هو الذي أغواني إلى الشعر ومهّد إليّ سبيله. وهبني مذاقه والجوع إليه، جعلني أدرك أن في باطني معنى ما يمكن ترجمته إلى كلمات. أعشق أيضاً سيزير، وأعتقد أنه قد يكون شاعراً أعظم من بودلير أو رامبو. في كتابه "مفكّرة العودة إلى الوطن الأم" يتصف أسلوبه بالانصهار والتمزق، ويعيد ابتكار اللغة ذاتها. أعود إلى هذا الديوان مراراً وتكراراً، وفي كل مرّة يجرفني اتقاد الكلمات وجمالها. لمس نفسي كذلك العديد من الشعراء الآخرين، من بينهم لوتريامون ونيرودا وباس وطاقور والموريشسي إدوارد مونيك.

وهناك شعراء يتحقّقون في رداء روائيين. والآن يخطر في بالي كامو ولوكليزيو تحديداً. اشتريت مؤخراً "الأعمال الكاملة" لكامو، وبعض فقراته، ولا سيما في "صيف"، خلفت في نفسي صدى عميقاً. يحقق كامو أحياناً شبيه الكمال هذا في كتاباته، اقتران النثر المهيّب بالتأملات الفلسفية الكثيفة.

ومع لوكليزيو تعجبني موسيقية الكلمات في أسلوب يدهشنا أحياناً ببساطته وتجوّده من أيّ زخرفة. ولكنه يتمتع بموهبة شعرية بارزة. بالإضافة إلى أنني أشعر برباط حميم بعمل الروائية والشاعرة الموريشسية أناندا ديفي، فكتابتها مشرّبة بشعر غاضب



معدّب، وهي في اعتقادي جديرة بجائزة نوبل.

الهويات المفتتة

ما هي الصفات المميزة للشعر الموريشسي؟ كيف يمكن للقصيدة أن تميز نفسها باعتبارها "موريشسية"، أم أنك تعدّها قضية أقل أهمية في العالم الحديث المعولم بظاهرة الهويات المفتتة؟

تيمول: يجب علينا وضع الأمور في إطارها قليلاً قبل أن نتناول هذا السؤال. لا أقصد المبالغة، ولكن موريشيوس جزيرة صغيرة للغاية في المحيط الهندي؛ الواقع أنها غاية في الصغر لدرجة أنك تستطيع السفر في جميع أنحاءها في غضون ساعتين؛ يبلغ عدد السكان نحو 1.2 مليون نسمة، أي أنها مكتظة بالسكان. تنعم الجزيرة بتاريخ أدبي غني إلا أن الثقافة الأدبية تظل مهمشة إلى حد كبير، ويتعامل معها معظم السكان تعاملهم مع شيء دخيل أو حتى عديم الفائدة. لا تضم أكثر من مائة كاتب، بكل لغات التعبير الإبداعي مجتمعة (الفرنسية، الإنكليزية، الكريُولية، الهندية إلى آخره). والحقل الأدبي في موريشيوس منقسم ومبعثر. بوسعك إدراك بعض خيوط المواضيع المشتركة بين أعمال الروائيين لدينا، ولكن عندما يتعلق الأمر بشعرنا، سوف يصعب علينا إدراك هذه الخيوط. لا يسعنا الحديث عن المدارس أو الحركات الأدبية المحلية، ليس لدينا إلا كُتّاب شديود الفردية، يفصحون عن أنفسهم بأنماط تامة الاختلاف.

ولكن أفضل الشعراء والروائيين لدينا يشتركون في مستوى الإلحاح الجوهري نفسه عندما يدنون من اللغة. وهناك حالة تأمل رائدة للغة نفسها، تنزع إلى تشجيع إنتاج نصوص معقدة للغاية في مناهجها. يستعصي علينا فهمها غير أنها بالغة الجودة.

هل هناك نوع من الكتابة يفكّن أن تطلق على جوهره أنه "موريشسي"؟ أصدقك القول إنني لا أعرف. لو لي أن أتحدث عن نفسي فحسب، سوف أقول إن لهويتي الموريشسية تأثيراً أكيداً على طريقة كتابتي، ولكن بطرق كثيرة غير مباشرة، وكواحد فقط من العديد من المقوّمات الأخرى. إننا نعيش، كما قلت عن حق، في عصر

العولمة، والعالم الوهمي للكاتب يصبح بالضرورة متشظياً. بوسعنا، لو بالغنا قليلاً، مقارنة عقل الكاتب هنا بصهريج تنسكب فيه تعددية العالم. وبينما أكتب في سياق مكان واحد محدّد ولا شك (من هنا في موريشيوس)، تعد كتاباتي، أولاً وأخيراً، تعبيراً عن تلك التعددية.

منفى داخلي

كيف تتشكل فكرة "الجزيرة"، فكرة العزلة أو الاكتفاء الذاتي في أشعارك؟

تيمول: هناك مستويان لعلاقتي الشعرية مع فكرة "الجزيرة". الأول هو رغبة في جعلها يوتوبيا، بغرض إعادة خلق مجتمعها وتحويله إلى مجتمع هجين ثقافياً. والرغبة الثانية هي نقيض الأولى بكل ما في الكلمة من معنى. إنها رغبة في الهروب من عزلة الجزيرة الخائقة، فتجربة العيش على جزيرة تُعرّف هنا في الغالب بأنها "منفى من الداخل"، باعتبارها حبساً واستحالة.

قد يتعذر بالقطع على أولئك القاطنين في قارات استيعاب ذلك التقلل الانعزالي المميز لحياة الجزيرة، والانحصار ضمن قطعة أرض، بالكاد تبلغ 720 ميل مربع، تطفو في منتصف اللامكان، وتمتلى بأشباح لأناس يؤمنون بامتلاكهم لقوى كونية، وهي قوى الطّبع وهمية. قد تكون الجزيرة مسرحاً للأشباح على الصعيد العالمي. وقد صرت اليوم ضجراً من رومانسية انعزالية يعتنقها بعض الفنانين بكل سهولة، معتقدين أن الجزيرة "فردوساً" أو "ملتجأ".

إنني أعيش هنا حقاً، والأرجح أنني سأقضي بقية حياتي هنا، ولكني مدرك أن لهذا ثمناً: وحدة حادة، شعور لا ينقطع بأنني على هامش كل شيء. وقد اتضح لي أكثر فأكثر أن الطبيعة الانعزالية الساحقة للروح والمدمّرة للأنا تعزّز بالفعل دافعي إلى الإبداع الشعري.

اللغة والهوية

تكتب غالباً باللغة الفرنسية أو الكريُولية، ولكنك تتحدث أيضاً اللغة الإنكليزية فيما يتعلم أطفالك المُنْدَرِيتية والأردية. ولأنك مسلم

تدرس أيضاً اللغة العربية. ما هي القيمة المضافة إلى الشعر من مثل تلك القدرة على "الارتحال" بين اللغات؟

تيمول: تضمّر هذه التعددية اللغوية طبيعة متناقضة. قد نعتقد أنها تثري المرء غير أن الحياة تغدو أبسط كثيراً عندما تولّد بلغة واحدة وتنتمي إليها بالكامل، أبسط من الاضطراب الدائم إلى الإبحار في المياه بين لغة وأخرى. إن هذا الارتحال اللانهائي موجه. أجد أحد أوصالي في عالم إحدى اللغات بيد أن جسمي كله لا يتجذّر البتة في أي أرض لغوية.

لو أن الكتابة هي، قبل كل شيء، أن يكون المرء مسكوناً باللغة، كيف بمقدورك أن تكتب وأنت في الواقع على هامش لغة تتوهم أنك "تتقنها"، أيّاً كانت هذه اللغة؟ وفي الوقت نفسه، قد تفيد هذه الصدوع والتوترات بين اللغات المختلفة إبداعك الشعري: إذ تجعل الشعر ممكناً من خلال ترجمة الفراغ القابع في صميم الذات. كان كافكا قد كتب ذات مرة أن "كل لغة ما هي إلا ترجمة رديئة". وبهذا المعنى تستحيل الكتابة بحثاً دائماً عمّا لا يفكّن أن تعبّر عنه أي لغة تعبيراً تاماً. هناك دائماً شيء مفقود.

المسلم هو الآخر

باعتبارك مسلماً، كيف تشعر حيال المناخ الحالي المعبّأ بالكراهية في الغرب ضد الإسلام؟

تيمول: أجدّه وضعاً مقلّفاً. لقد حلّ المسلمون اليوم محل اليهود في اللاوعي الجماعي الغربي. صار المسلم ذلك "الآخر" الذي تنعكس عليه حزمة كاملة من المخاوف. والمفارقة هي أن نقاشاً عن المسلمين يدور دائماً دون التحدث بصدق عن المسلمين "الحقيقيين".

إن المسلمين في كل منفذ في وسائل الإعلام، ولكنهم مجرّد رسوم كاريكاتورية، المسلم كأصولي ملتح أو امرأة مذعنة محجبة أو حتى المسلم "المندمج كما ينبغي" الذي "يتحدث" مثلنا، و"يتصرف" مثلنا، إن لم نتوخّ الحرص، قد تحيي الإسلاموفوبيا أسوأ "الشياطين الباطنية" في العالم الغربي.

ولكن برغم قولي هذا، لا تعفي الإسلاموفوبيا العالم الإسلامي من القيام بتحليل لفشله، تحليل ينتقد الذات بحق. من السهل أن نعمم بنظريات المؤامرة، وهي في النهاية تبوح بصفات عمّن يتوصّلون إليها أكثر مما تبوح به عمّن تدعي إدانتهم. ونحن ندين لأنفسنا، قبل كل شيء، باتخاذ موقف صافي الذهن. لأننا لا نستطيع لوم الغرب على كل مشاكل العالم الإسلامي.

حتى وإن لم أكن خبيراً في هذه المسألة كما هو واضح، أعتقد أنه من المهم الانخراط في تفكير ذكيّ وصادق في السبب الأساسي أو الأسباب

الأساسية في انهيار حضارتنا. يجب علينا أيضاً أن نحاول بعد ذاك اكتساب موارد تؤهلنا للخلاص من هذا الركود الحضاري.

موريشيوس بمثابة بوتقة انصهار، فيها يتقاسم القادمون من الهند وأفريقيا والصين وفرنسا ووطناً واحداً. وقد استعمر الجزيرة الهولنديون والفرنسيون والبريطانيون. كيف يسهم تاريخ البلاد في تشكيل عملك؟

تيمول: يسهم بشكل غير مباشر تماماً. أحب القراءة عن تاريخ بلدي، فهو حفل رائع، ولكنه ليس همّاً رئيسياً من هموم كتابتي الإبداعية.

الهوية والمعنى

تحدثت مرة عن أنك أردت يوماً "التخلص من نير التقليد الشعري الغربي والبحث عن أفاق أخرى"، ولكنك تعترف الآن "بعدم قدرتك على تجنب تاريخك الشخصي والمرتبب بالجماعة. كيف تتعاطى في شعرك مع قضايا السرد التاريخي والسياقات الاجتماعية/السياسية؟ هل من المهم رؤية مثل تلك الأمور من منظور خارجي أو من منظور خارجي ما أمكنك؟

تيمول: شعري مظهر من مظاهر السعي إلى الهوية، فهويتي ملتقى عدد من التأثيرات. أعتبر هذه الحقيقة مصدر ثراء ثقافي بقدراً ما أعتبرها جرحاً عميقاً. هناك بعض القضايا لا تنفك تظهر على السطح، وهي تستحوذ على المرء في الصميم. على سبيل المثال، ماذا عن اختيار لغة الكتابة: الكريُولية لغتي الأم، أم الفرنسية، لغة تعلمتها في التعليم الرسمي، ولا "تنتمي" إليّ بالكامل؟ ما معنى أو أهمية هويتي الإسلامية؟

كيف باستطاعتي تحديد موقعي تجاه الغرب، وثقافته مغرية وكذلك مثيرة للاشمئزاز؟ كيف أرسخ نفسي في هذا العالم وكلّ هوياتي عائمة مثل الأخشاب الطافية؟ هل هناك أي فرصة لوضع حدّ لكل هذا النفي الذاتي، كلّاً من النفي الحرفي والنفي المجازي؟ ليست لديّ إجابات واثقة لأيّ من هذه الأسئلة. ومجرد وجود كل هذه الانشقاكات والتصدعات في إجاباتي الهشة هو ما يحثني على كتابة الشعر. فالشعر فضاء مميز لسعي لا يلين إلى المعنى والهوية.

النور الهارب

وصفت عملية الكتابة التي تنتهجها بأنها "محاولة لبلوغ نور يهرب على الدوام". هل هناك



موريشيوس جزيرة صغيرة

للغاية في المحيط

الهندي؛ الواقع أنها

غاية في الصغر لدرجة

أنتك تستطيع السفر

في جميع أنحاءها في

غضون ساعتين! يبلغ عدد

السكان نحو 1.2 مليون

نسمة، أي أنها مكتظة

بالسكان





أو الفرنسية. وتجربة تحرير هذه المجلة أثرتني أكثر من طريقة. فقد سمح لنا هذا العمل بالتواصل مع العديد من الأشخاص المثيرين للاهتمام، محلياً، وكذلك دولياً. ولا بد لنا من تسليط الضوء على أهمية الإنترنت في هذا السياق بأكمله، لأنه دون أداة الاتصال الحيوية هذه، ما كان مشروعنا ليصمد ويفرد جناحيه. لم يبدل هذا المسعى الأدبي كتاباتي بيد أنه أتاح لي بالتأكيد أن أصبح أشدّ وعياً واطلاعاً على أنواع مختلفة من الكتابة الفعّالة اليوم في عالم الشعر.

ما هو مقياس النجاح بالنسبة إليك كشاعر؟

تيمول: حتى لو بدت الكلمة في غير موضعها وفي منتهى الغرابة، فالنجاح هو ذلك التشارك أو الكيمياء بين القوة في داخلي أيّا كانت والآخر، عندما يصبح جوهر روحي، للحظات عابرة للغاية، هو ما يستحوذ على الآخر ويحوّله. وقد لخص فرانز كافكا الفكرة تماماً حين كتب أن «الكتاب يجب أن يكون فأساً للبحر المتجمد في باطننا». وفي رأبي المتواضع لا يوجد تعريف أعظم للنجاح من القدرة على تحطيم ذلك البحر الجليدي في روح القارئ.

حاوره عاطف بسيسو

ترجم الحوار والقصائد: هالة صلاح الدين

أهمية من أي نوع، وأغانيه ونبوءاته لا تنتهى إلى مسمع أحد. ولكن شعوري هو أن الشعر سيظل -بالرغم من كل الصعاب - صوتاً وجوده بالغ الأهمية، وسوف يجبر الآخرين على الاستماع إليه بطريقة أو بأخرى. وجميع الشعراء الحاضرين في مهرجان ميديجين هم شهود أمانة على نضال الشعر العنيد من أجل البقاء.

نقطة على السطر

أنت عضو مؤسس في «نقطة على السطر»، وهي مجلة شعرية متعددة التخصصات في موريشيوس، وتنشر للشعراء من جميع أنحاء العالم. هل تجد أن ممارستك الشعرية شهدت تحسناً عبر انهماكك في التحرير والنشر؟

تيمول: لا بد أن تظل مدركاً أن هذا المسعى الأدبي، أي نشر مجلة للشعر (وقد اتفق أنها الوحيدة من نوعها المخصصة حصراً للشعر في تاريخ موريشيوس كله)، بدأ منذ عشر سنوات كاملة. وبفضل دعم المركز الثقافي الفرنسي، من بين مؤسسات أخرى، تمكّنّا حتى الآن من إصدار أربعة عشر عدداً. ونطمح في جمع شعراء موريشيوس، سواء المكّسّين أو الصاعدين، بنظرائهم الأجانب حول موضوع محدد في كل عدد.

ولأننا نريد للمجلة أن تمثّل فضاءاً للتعددية، نقوم بنشر هذه النصوص بلغات الجزيرة الرئيسية الثلاث (الفرنسية والإنكليزية والكريّيُوليّة)، فضلاً عن غيرها من اللغات الأجنبية المترجمة إلى اللغتين الإنكليزية

عربي المشهور «ترجمان الأشواق» على سبيل المثال. ولكن التصوّف يتخذ صحوّة الإلهي في الإنسان كأساس فلسفي، وفيه تعني «يقظة» المرء أن «يمسي مرآة للإله»، ليعكس مدى كاملاً من الحب والحنان.

لو بإمكانك العودة إلى الماضي واقتراح قصيدتين (واحدة من تأليفك، على الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي، ماذا تختار؟

تيمول: جيفة- لبودليز. وقصيدي «دم» المستوحاة من الفكر الصوفي.

: ولو بإمكانك اقتراح قصيدتين (واحدة من تأليفك، على الدكتور الدموي، ماذا تختار؟

تيمول: «ضحايا الحرب» و«جنين».

حج شعري

حضرت مهرجان ميديجين في كولومبيا. بصفتك شاعراً ومواطناً من موريشيوس، بلد تقدّر التقاطعات بين الشعوب والثقافات المختلفة، هل تقدّر الفرص المتاحة للقاء شعراء من بلدان أخرى واستكشاف شعر بلغات مختلفة، كما حدث وأعطاك مهرجان ميديجين هذه الفرصة؟

تيمول: لا بد أن أستخدم لوصف رحلتي إلى هذا المهرجان كلمة قد تبدو في البداية مبالغاً فيها: الحج. ولكنها كلمة دقيقة تماماً. عندما شاركْتُ في هذا المهرجان، شعرت أنني تمكنت بعد كل هذه السنوات من البحث الدؤوب والعمل في عزلة وغموض من الإفلات من أغلال حالة المنفى الدائمة.

إن الحج ما هو إلا المضي إلى بقعة تتمكن من إيقاظ النائم على الدوام في دواخلنا. وهكذا كان هذا المهرجان تجربة شبه روحية. ومثل هذه

اللقاءات حيوية للحياة الشعرية: إذ نعثر على

أنفسنا بين أقراننا، بين المتمتعين بالحساسية

الأدبية نفسها. يمكننا أيضاً أن نكوّن علاقات

تساعدنا على التطور في رحلاتنا الشخصية

في سبيل الأدب.

ضم المهرجان العديد من الثقافات

والجنسيات. بعد انتهاء المهرجان، ما هو

رأيك في حالة الشعر حول العالم اليوم؟

تيمول: لا يمكننا فصل كتابة الشعر عن

السياق المكتوب فيه. ألفت الشعر في بعض

المجتمعات متقدّاً ومزدهراً، وله تأثير حقيقي

بعيداً عن البرج العاجي والقراء المتفرقين

هنا وهناك، فهو لا يزال يمتلك قوته النافذة،

قوته المدمّرة والثورية. وفي مجتمعات أخرى

يكافح، للأسف، من أجل البقاء، وبالكاد له أي

في رأيك مكان للأيديولوجيا، أو حتى للمعتقد، في الشعر؟

تيمول: أعتقد أن الأمر يتوقف على السياق الاجتماعي، ولا سيما على حساسية الشاعر. فمن الواضح أن محاولة تحويل القصيدة إلى أداة لنقل فكرة أيديولوجية أو ثورية في سياق جزيرة معزولة مغامرة لا جدوى منها، نظراً لأن الشعر هنا يفتقر إلى رأس المال الاجتماعي، ولا يطالعه في الواقع إلى حفنة من رفيعي الثقافة.

ولكن في سياقات أخرى، بمقدور الشعر ولا جدال أن يلعب دوراً مدمراً. أمّا بالنسبة إليّ كشاعر، فأنا أأترجح بين قصائد تعبّر عن قناعات قوية حتى إنها قد توصف «بالأدب الملتمزم» لو توسعنا في تفسيرها قليلاً، وقصائد أخرى أشد حميمية في موضوعاتها ونبراتها وأهدافها.

تقول «في حياتي اليومية غالباً ما أشعر بأن عالماً خفياً يزدهر فينا، وأن القصيدة تخرج إلى النور عندما يتراجع أحد الحواجز بين الحين والآخر». كيف بمقدور الشاعر الوصول إلى هذا العالم الخفي؟ هل يستطيع أن يزيل كل تلك الحواجز دون هدفه؟

تيمول: قد تجده غريباً بعض الشيء، ولكّني عاجز عن تفسير الآلية الدقيقة التي تتحكم في الإبداع الشعري. لن أقدر مثلاً على استضافة دورة للكتابة الإبداعية. يمكننا بالتأكيد، ومع مرور الوقت، أن نتعلم إتقان تقنيات معينة، ولكن الكتابة عمل يقع في الغالب أسفل القبضة الحديدية للجانب اللاعقلاني من أنفسنا.

والكتابة ما هي إلا تحرير للكامن في أعماق نفوسنا، أيّا يكن هذا الخفي. لا أدري إن كان «أيّا كان» ذلك هو العالم الخفي، لا أعلم سوى أنه كوّنٌ محفور في أحشائي. يتحدث الشاعر الأميركي كريستيان وينمان في كتابه «إلى الهاوية المشرقة» عن «إخلاص رهباني للشعر». أتفق معه في أن عمل الشاعر يماثل عمل الراهب الذي يحصر نفسه في الصمت والعزلة كي يبلغ النور النابع من ذاته، نور الإله أو نور الشعر.

نزوع صوفي

ديوانك الثاني «دم» عبارة عن «أغنية حب

صوفية طويلة كتبتها وفقاً للتقليد الصوفي».

كيف ترى أبرز صفات التقليد الشعري الصوفي الطويل؟

تيمول: أحبّ هذا النوع من الشعر لأكثر من سبب. أشعر بانجذاب طاع إلى التصوف الإسلامي مع أنني لست صوفياً على الإطلاق. أظنه طريقاً يفضي بالمرء في اتجاه التحرر الروحي. تروق لي أيضاً طبيعته المتناقضة حين يخلط المقدّس بالمُدسّ. لا يمكننا دائماً العثور على وجهتنا فيه، إذ أنه شعرٌ يطمس الفرق بين الرغبة في الله والرغبة في النساء والنيبذ.

وتعزيز هذا الغموض واضح تماماً في ديوان ابن

عيون الآخرين

عمر تيمول



امرأة شابة تعيش في قرية ببلد بعيد،

تزوجت لتوها، وهي حامل. تحب زوجها

يجتهد في العمل، يعاملها بلطف ولا يضربها

تنتظر ولادة طفلتها بفارغ الصبر، تحس بها، في أحشائها

تكبر قليلاً كل يوم، كبذرة تنمو، تنمو،

سوف تكون فتاة، تعلم أنها ستكون فتاة، وهي تحبها بالفعل

بكل ما أوتيت من قوة، مثلما تحب حياتها الصغيرة، صحيح

أن

أحلاماً مجنونة تراودها أحياناً، وخصوصاً عندما تشاهد

التلفزيون،

تود هي الأخرى أن تلف العالم لتزور المدن،

تلتقي بأمير وسيم وتقف هناك في الثلج لتغني

أغنية رومانسية حلوة. تحدثّ نفسها بأنها مجنونة لتفكيرها

في كل تلك الأمور، إنك مجنونة، مجنونة، ولكنها تحب

بالطبع

حياتها الصغيرة. حمايتها المزعجة، ولكن هناك، -كما تخبرها

شقيقتها بقهقهة ذكية- ألماً أسوأ في مكان آخر، وهي تحب

حقاً

حياتها الصغيرة، لعل أكثر ما تحبه هو ارتياد البحر

كل صباح، تمضي وحدها منذ انشقاق الفجر ثم تبدأ تجري،

تجري سريعاً في منتهى السرعة، بسرعة تشعر معها وكأنها

تفقد عقلها، تطفق في الصراخ، فسعادتها طاغية

حتى إنها تشوش كل حواسها، تحب أيضاً الأشجار

غاية في القوة والصلابة، عميقة الجذور في الأرض منذ

البداية.

وتروقها أيضاً النجوم، جمالها أخاذ. تتساءل عن

ماهيّتها الحقيقية، من ذهبوا إلى المدرسة يقولون إنها

كرات من نار، لا تفهمها بحق كما يجب غير أنها متأكدة

أنها آية في الجمال، وأنها ترغب في لمس نجم

والسفر إليه والحياة هناك، ولكنك مجنونة، نعم، مجنونة،

ذلك ما تُردده لنفسها، إنك مجنونة لتفكيرك في كل تلك

الأشياء،

تعرف في أعماقها. هناك أشياء كثيرة لا تود الحديث عنها،

لا تتق

في الرجال لأنهم خائفون من النساء، لا تتق في ثثرة

القرية، تعلم أن لا دراية لهم بهذا، ولكن يصعب عليها

استيعابها، سبّر كل المعاني في عيونهم، وبوسعها

أن تبصر فيها أشياء كثيرة، كالحب، حب كبير أحياناً، والحب

كالأطفال حين يشرعون في الرقص، يذهبون في كل

اتجاه، مفعم بالضحك يجعلك دائخاً من السعادة، ولكن

هناك كذلك

الكرامية والكرامية مخيفة، تجعلها راغبة في الفرار، إنها مثل

حريق في دَعَل يلتهم الأشياء. تقول لنفسها

إنها مجنونة ولا شك، إنك مجنونة، نعم، مجنونة، ليس

طبيعياً حقاً أن تكوني على هذا الحال، تضحكين على أنفه

شيء،

ومنذ أن حبلتْ، ونوع من الموسيقى يداخلها، شيء

رخيم، سحري، يغمر جسدها، شيء فاتن وقويّ

تعرف أنها فتاة، سوف تكون مثلها

ولكن زوجها هو من يؤكّد، يا لسذاجته أحياناً،

أنها ستغدو في مثل جمالها. تقول لنفسها يوماً إنهما

ستذهبان

لتتأملا الأشجار والنجوم بعيون الإعجاب، سوف تجريان في

الحقول،

تجريان سريعاً، في منتهى السرعة، أسرع وأسرع، وستشرعان

في الصراخ بسرعة تبثّ فيهما شعوراً رائعاً

سوف تبهجها الأشياء الجميلة، سوف تحيك لها

ملابس جميلة، وسوف تعانقها بقوة لتمتص

براءتها، تحب حياتها الصغيرة. وذات يوم وقعت واقعة

في القرية، عصية على التحديد في البداية،

يبدو أن أشخاصاً من البلدة يخلقون أمراً،

يقولون إنها وطفلتهما مختلفتان، إنهما مثل الصراصير

أو الميكروبات، تسمعهم فترغب في الضحك

لأن الكل هنا في القرية سواء. يقولون أيضاً إن أسلافهما

كانوا لصوصاً، ولكن ماذا تعرف هي عن أسلافها،

يقولون إنهما ليسا أهلاً للثقة، وإنهم جميعاً بوجهين، يرغبون

في

سرقة نساءنا، إنهم ينجبون أطفالاً كثر من قبيل العناد

وإن رائحتهم كريهة، تتناهى إليها كلمة مختلصة تبتثق،

تلك الكلمات المتفجرة المترششة، مثل ”نحن“، كما تقول

أقرب

صديقاتها لها، ”نحن“ مختلفون عنكم. تتساءل من

هم ”نحن“، ”نحن“ الشهيرة تلك، لا تفهم، وذات يوم

وهي على وشك أن تغفو، تسمع صرخة،

صرخة شخص تنقطع حنجرتة، صرخة تشق السماء

وشيء في باطنها يتهشم، هذا الخوف المكبوح طويلاً، هذه

المعرفة

المخنوقة طويلاً، ثم تشرع في الجري، الهروب،

الذهاب حيث يمكنها الذهاب، لا فكرة لديها إلا أن الأوان

فات،

يسعها أن تراهم قادمين، ولكنهم تحولوا من رجال إلى

حيوانات،

وفي أياديهم يحملون البلطات والكلاليب، عدّة التعذيب،

وعيونهم جوفاء، ثقب محل العيون، يدنون،

يهينونها، ولكنها لم تعد تستطيع سماعهم، لن تسمعهم،

لن تموت، ليس الآن، وليس بهذه الطريقة، تهمهم باسم

الله، إحم طفلتي، إحم طفلتي. أحدهم صغير في السن،

تتعرف عليه، إنه جارها، يقترب منها ويصق عليها،

يأمرها بأن تركع على ركبتيهما، أيتها العاهرة،

لقد جلبته الآن على نفسك، فقط انظر إليها، الوسخة، تريدنا

جميعاً

أن نركبها، تشتتني قضباننا الكبيرة، على ركبتيك قلتُ، سوف

نُعلمك احترامنا، احترام أسياك، على ركبتيك

أيتها العاهرة الوسخة، وبينما يشق بطنها، يمزق جنينها،

ويسكب

عليها بنزناً ثم يشعله. وإزاء عينيّ هذه المرأة الشابة -

القادمة من بلد

بعيد، وإنما ليس مختلفاً عن بلدنا - لا يزال يتريث، وسوف

يتريث دائماً،

عرضّ ساحر لأضواء البحر، الأشجار، النجوم.

هذه المملكة البتيرية تجليات الحرية في سان فرانسيسكو

أذهله ما طغى على هذا الاستعراض من طبيعة مسرفة تتسم

بالقَصَف، بدا له إعلاناً يجاهر به مجتمعٌ فخور بنفسه، فخور

بعدم اعترافه بأيّ حدود، بتأهبه لتجاوز كل الحدود تحت

اسم مثل الحرية الأعلى. إنها عريضة ولا شك، ولكن لا شيء



النخب؟ أهوال الحكم الاستعماري؟ لها جذورها الكثيرة غير أنه يظل، في نهاية تأملاته، وضعاً عصياً على الإنكار، وهو أن العالم الإسلامي راكم حقاً على ركبتيه أمام الغرب. وطبيعة هذا التفوق ليست اقتصادية أو سياسية أو عسكرية طفيفة، بل تركز على رؤية متطرفة من المجتمع نفسه، وهي بديل عن المثل الأعلى الإسلامي، رؤية برهنت على نجاحها إلى حد كبير.

يهيمن الغرب على العالم الإسلامي، ويسخر منه. ولا تكفي هذه المعلومة لتحقيق النجاح، هناك أيضاً الشهوة لدفع هذا الحلم إلى الأمام وجعله يغوي الجميع دون استثناء. والعالم الإسلامي، الواقع في أشراك الأساليب المهجورة، يلوح عاجزاً عن تقديم حلم آخر إلينا، ولا يبدد منه إلا الخضوع لمنطق من الرفض التام أو التقليد الخنوع. محكوم عليه بالبقاء في المنفى على تخوم هذا الحلم المهيمن، غير قادر على تجديد نفسه، غير قادر على الوجود.

هناك بالتأكيد بعض التفسيرات لهذه العردة المتواصلة، ولكنها تفسيرات يتعذر عليها الفوز بالقلوب عدا قلوب أولئك المقتنعين بها بالفعل اقتناعاً متعصباً.

يعتقد أنه لمح هذا الحلم، حلم الغرب، في سان فرانسيسكو. على الأقل بعض وجوهه. حلم شعب خير تَمَلُّ السلطة. تأبى هذه الومضات أن تتركه. هذا المنظر الخاص بالأجساد، هذه الصبغة النيتشوية التي تُميّز هذا العرض وتُجَمِّل الرغبة في الحياة بكل ما في الكلمة من معني، بكل حماسة في اللحظة الراهنة، عردة أرواح تنفخ في أبواق حيويّتها، عردة فرص ممكنة لا نهاية لها في المستقبل. لقد ألبس الغربُ العالم وجهاً إنسانياً، وجعل ذلك الوجه وسيلته وغايته. وألبس الإسلامُ البشر وجهاً أخروياً دون إهمال الدنيا، ولكنه اعتبرها في النهاية ذات أهمية زائلة فحسب. والآن يواجه هذان الوجهان كلاهما الآخر. وقد يتضح أن أحدهما لا يختلف كثيراً عن الآخر. يبقى أن نرى أيهما سوف يجتاح التاريخ في مجراه. وجه الدنيوية العريبد أم وجه الآخرة.

ت: هالة صلاح الدين

جنسياً يداخلها لو كنتَ على استعداد للتغاضي عن بعض الأجساد شبه العارية. إنها عريضة لإثبات أن أي شيء ممكن، وأن هذا العالم هو عالمنا، وبوسعنا تشكيله وإجباره على الانبطاح أمام رغباتنا.

وذلك الإنسان هو مَلِك الأرض إلى الأبد، وهذه المملكة البشرية، هذه السيادة، هذا التفوق على النفس، راسخ الجذور الآن في الأرض، وليس في أيّ آخرة. وهذا المكان، سان فرانسيسكو، محل العردة الأبدية. وعليه في هذه المساحات المترامية إلى ما لا نهاية، في هذا الموكب من الأجساد المسكونة بإرادة واحدة فقط لا غير، في أحرام الجامعات العظيمة، في حماسة الابتكار التكنولوجي، في الهواء ذاته الذي تستنشقه، نخمّن وجود قدرة غريزية على الإسراف والتغلب على الذات.

تتقدم الأجساد إلى الأمام، تزيّنها الألوان والأقنعة، محمّلة بهويات أعادوا انتحالها وابتدعها. تتقدم الأجساد على أنغام موسيقى أشبه برقّية تكاد تكون صلاة، ثم تتحوّل الشوارع إلى موسيقى، إلى إيقاع لا يختلف عن إيقاع أجساد تملأ الفراغ، تطفح به حتى الحافة، لتحوّله إلى سعار لا ينضب. ما ساوره أبداً هذا الشعور في أيّ مكان آخر. أهو من نسج خياله؟ هل تذوب هذه الأسطورة لتستحيل واقعاً؟ بلا أدنى شك. لا للإيحاء بأنه ينسب إلى هذا البلد أيّ صفات مثالية، إذ يدرك تمام الإدراك ما يشوبه من خدوش عديدة.

ليس بمقدوره اختزال المشهد في مجرد مدينة تخفي في طياتها عدة جوانب متناقضة، فهو قبل كل شيء ليس سائحاً يسعى إلى الغريب والعجيب، ولكنه لا يزال مقتنعاً بأن هناك شيئاً غريباً هنا، لا يسعه القبض عليه بالكامل بالكلمات، شيئاً ينتمي إلى قوة عظمى.

وهو المسلم لا يتمالك أن يقارنه بالعالم الإسلامي. وهنا لا تصبح المسألة مرة أخرى مجرد شرح للكليشيات. فالواقع معقد ودقيق الزوايا. ولكن من الواضح، في الوقت نفسه، أن الحضارة الإسلامية تمرّغت في الانحطاط لعدة قرون، والمشهد الوحيد الذي قد تعرّض هو مشهد هزيمتها. يحدث نفسه بأنه يتوخّى الحذر من خطابات إسلاموفوبيين تُفرغ الشرق من جوهره وتحوّله إلى صورة كاريكاتورية.

ومع ذلك، ثمة دعوة مشروعة وصحية للنقد من الداخل. كيف وصلنا إلى هذا الحال؟ ذبول الفكر العقلي؟ فساد



نظريات مفعمة بالعنصرية

دلمون وملوخوا ومجان في إيران ووادي السند بدلا من الخليج العربي

تيسير خلف



منحوتة برونزية من موقع «الدور» في أم القوين-الامارات

لم تتعرض منطقة في العالم لظلم وعنصرية، منذ "ثورة" البحوث الأثرية وأواسط القرن التاسع عشر، كما تعرضت منطقة الخليج العربي، والتي حاول الباحثون الغربيون على الدوام التقليل من شأنها وافترض أماكن أخرى لمواقع الحضارات القديمة الناشئة على أرضها، كإيران ووادي السند، وذلك لغاية في نفس يعقوب؛ إذ أن إيجاد مكان للشعوب الهندو أوروبية بين حضارات العالم القديم، تماشيا مع ظهور النزعة المركزية الأوروبية، كان وللأسف الشديد على حساب الحقيقة العلمية التي بدأت المكتشفات الحديثة في دول الخليج العربية بتعريفها.

منذ اكتشاف الألواح السومرية والأكادية، والمسلات الآشورية في بلاد الرافدين وتحليلها وقراءتها، انشغل الباحثون بتحديد مواقع دلمون وملوخوا ومجان. فهذه الأقاليم الثلاثة، التي تشكل أرض البحر بالنسبة إلى العالم السومري-الأكادي، حسب الكثير من الدراسات الأثرية، ألحقت بأسماء بعض ملوك بلاد الرافدين عند الحديث عن سعة ممتلكاتهم وعظمتها.

فهذا سرجون الأكادي (حكم منذ عام 2334 حتى 2279 ق.م) أعظم ملوك وادي الرافدين، يصفه نقش على تمثال نُحت بعد موته على الأرجح بأنه "سرجون ملك كيش انتصر في أربع وثلاثين حملة، وهدم المدن جميعها حتى شاطئ البحر، وعلى أرضه أكاد أرسى السفن من ملوخوا (Meluhha) وسفناً من مجان وسفناً من دلمون...".

وها هو ملك من ملوك آشور، هو توكونليتي نينورتا الأول، والذي حكم منذ عام 1242 - 1206 قبل الميلاد، يسمي نفسه "ملك سبار

المواد التي كانت تتاجر بها مع العراق، مشيرة إلى أن اسمها باللغة ما قبل الدرافيدية مكون من مقطعين: "ما" الذي يعني حيوان شبيه بالفيل، و"كان" الذي يعني المكان، وبذلك يصبح المعنى مكان الفيلة.

كما ناقشت ثابار كون دلمون تقع في السند أيضاً مستشهدة بمبادلاتها التجارية مع العراق وبوصفها بلد العبور، ثم ناقشت معنى اسم دلمون باللغة ما قبل الدرافيدية والمكون من مقطعين "تيل" أي الأرض و "مان" الطاهرة، أي الأرض الطيبة الطاهرة.

ولكي تثبت ثابار وجهة نظرها بشأن هوية شعب ملوخوا الدرافيدية أو ما قبل الدرافيدية، زعمت أن نصوص سومر وآكاد تصف شعب ملوخوا بأنه شعب أسود اللون يشبه سكان أستراليا.. وهذا بحد ذاته تزوير للنصوص التي تصف أرض ملوخوا ومجان بأنها أرض الجبال السوداء (أو الداكنة)، وهو لون جبال عمان والإمارات، المطلة على خليج عمان ومضيق هرمز، ولا مجال

أن هذه الأسماء ليست سومرية أو أكادية وليست لها أي علاقة باللغة السومرية وأعطيتها معاني من اللغة ما قبل الدرافيدية. واعتمدت أيضاً على أن فكرة المواد التي تتحدث عنها المصادر السومرية كالحجر الصابوني من موقع تبة يحيى، تشير إلى علاقة مع حضارة هرايبا من وادي السند. وكذلك النحاس وغيره من الأدوات التي عثر عليها في العراق في طبقات العصر الآكادي. وتستعرض الباحثة الهندية في تعداد البضائع التي كانت تصل من ملوخوا وتحدد مصادرها بدقة من المناطق الهندية كالعقيق واللازورد، إلى أن تصل إلى الاستنتاج بأن اسم ملوخوا هو اسم شبه درايفيدي (Proto - Dravidian) وهو بالأصل ميلو كوكو أي النهاية القصوى والغرب، وبناء على ذلك، فإن ملوخوا تقع، بحسب وجهة النظر هذه، إما إلى الشمال أو الشمال الغربي لوادي السند، مستبعدة أن تكون المنطقة الساحلية لغرب الهند، أما مجان، فتضعها في جنوب الهند اعتماداً على

إيران، إلى الشرق من عيلام والتي تمتد إلى جبال الهملايا، بسبب الحديث عن أنها مصدر أخشاب الميسو. ودعموا وجهة نظرهم بأن النحاس الذي كانت تشتهر به مجان مصدره تلك المنطقة، حيث عثر على ورشات تصنيع البرونز في لورستان. أما ملوخوا، فبحسب وجهة النظر هذه، فتقع إلى الشرق من مدينة جاسك على الخليج، وربما شملت جانباً وكوادار وباسني الواقعة في نهايتها الشرقية. إلى جانب كون منتجات ملوخوا، التي وردت في الألواح السومرية والأكادية، مشابهة لمنتجات مجان وهي النحاس وخشب الميسو والبصل وطير أسمته المصادر المسمارية دارملوخوا، وهو في الغالب الطاووس الذي نراه على فخار هرايبا من وادي السند في شبه الجزيرة الهندية.

ومثل هذه الدراسات والاستنتاجات؛ شجعت باحثة هندية تدعى روميلا ثابار على دراسة مواقع دلمون ومجان وملوخوا من وجهة نظر المصادر الهندية، وتوصلت إلى نتيجة

مجان ودلمون، عند مصب وادي السند ، أو في الحبشة والصومال.

نظرية إيران وبلاد السند

أشهر من حدد بلاد السند كموقع محتمل لأرض دلمون عالم السومريات صموئيل كريمرفقد وضعها بداية جنوبي غربي إيران، ثم عدل عن ذلك وجعلها في وادي السند؛ مستنداً إلى أن دلمون هي مكان سكن بطل الطوفان السومري زيوسودرا الخالد، وحيث تشرق الشمس، ولذلك لا بد أن تكون بحسب رأيه واقعه إلى الشرق من سومر، واستند كريمرفعلى نصوص عثر عليها ليونارد وولي في موقع أور في جنوب العراق، توضح أن دلمون مصدر للعاج الخام والعاج المشغول، بالإضافة إلى جملة قرائن حول قنوات الماء وطقوسه في وادي السند، تجعلها محبة إلى الإله أنكي، الذي جعلها طاهرة وباركها، بحسب أسطورة أنكي ونيخورساج.

ونذهب بعض الباحثين إلى وضع مجان في

منحوتتان من موقع "الدور" في أم القيوين-الإمارات



وأخضع ميناء ندوكي وميناء آخر، وقضى على مدن السومريين في البحر الأسفل وبلاد الرافدين وأنشأ على أنقاضها إمبراطوريته. وفي وثيقة للملك ريموش ابنه وخليفته، نقرأ أنه غزا ملوخا. وتفيد وثيقة أخرى للملك الأكادي منشتوشو، الابن الثاني لسرجون، الذي تولّى السلطة بعد شقيقه الأكبر ريموش، أنه أرسل حملة عسكرية وصلت إلى البحر الأسفل، فتجمع لمقاومتها اثنان وثلاثون ملكاً من حكام المدن الذين قرروا محاربته، ولكنه انتصر عليهم وأدخلهم في طاعته، وفرض عليهم القيود التي ارتضاها، غير أنه عجز عن إدخال مملكة مجان التي يحكمها

على ما جاء في الوثائق السومرية والأكادية، التي تحدثت عن نحاس ملوخا ومجان.

أسئلة السلطة

لا ندري لماذا يستبعد علماء الآثار فكرة وجود مملكة أو ممالك ذات تراتب هرمي في هذه المنطقة، على الرغم من وجود نصوص تاريخية تشير تلميحاً أو تصريحاً إلى وجود ممالك مدن في الخليج تشبه ممالك المدن السومرية في جنوب بلاد الرافدين، وتعد امتداداً لها. فهذا سرجون الأكادي ذكر في إحدى وثائقه أنه وصل إلى البحر الأسفل (الخليج العربي) وبلاد الجبال السوداء،

من مستوطن يعود للعصر البرونزي، ستكشف عنه معاول ومجسات المنقبين ولو بعد حين. كما عزّزت الاكتشافات الجديدة في جبل بحيص جنوب مليحة، المنتمية لثقافة أم النار ووادي سوق، الانطباع القائم بأن ثقافة أم النار اتسمت بالتجانس النسبي عبر أرجاء شبه جزيرة عمان. ولعلّ في اكتشاف أكبر ورشات تعدين وصهر النحاس العائدة للعصر البرونزي في موقع وادي الحلو، بين مدينة كلباء ومليحة وشوكة، حيث عثر على عدد كبير من السبائك النحاسية والبرونزية، ومنها سبيكة تزن خمسة كيلوغرامات، أوضح تأكيد مادي

فكرة أنها تقع في إيران أو في وادي السند، هي الأسباب والقرائن نفسها التي سبقت حول دلمون ومجان، فكيف سقطت عن الأخيرتين وبقيت عالقة بالأولى؟

الأدلة المادية

يحتاج الكثير من الباحثين المتحمسين لنظرية وقوع ملوخا في وادي السند في نفهم لأي علاقة بين مليحة وملوخا، بأن آثار مليحة تنتمي إلى العصور الكلاسيكية، الهلنستية والرومانية، ولا علاقة لها بالعصر البرونزي الذي يمثل فترة ازدهار سومر وأكاد، والنصوص التي تذكر ملوخا ومجان ودلمون.

ومع أن هذه الحاجة التيسيطية يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار أثناء النقاش العلمي، إلا أنها لا تبرر بأي شكل من الأشكال ضرورة الزعم بأن ملوخا ينبغي أن تقع في مكان قصي، في وادي السند أو الحبشة. وهنا لا بد من الانتباه إلى أن الحديث عن ملوخا في العصرين البرونزي والحديدي، لا يعبر عن مدينة أو ميناء معين؛ بقدر ما يعبر عن بلاد أو إقليم مترامي الأطراف. والاعتقاد القديم الذي ساد في ستينات وسبعينات القرن العشرين؛ بخلو أو ندرة مواقع العصر البرونزي الموازية لفترة نشاط سومر وأكاد في جنوبي الخليج، أثبت بطلانه مع اكتشافات الثمانينات والتسعينات للمزيد من مواقع العصر البرونزي في المنطقة المحصورة بين قطر وعُمان، أي الإمارات العربية المتحدة الحالية، وهي الموقع المرجح، بحسب اعتقادنا لإقليم ملوخا.

فبالإضافة إلى المواقع الشهيرة المعبرة عن هذه الحقبة الطويلة، والتي سادت شبه جزيرة عمان في بداية العصر البرونزي (3000 ق.م)، كجزيرة أم النار وجبل حفيت وواحة هيلي في أبو ظبي، ووادي سوق بين مدينة صحار في عمان والعين في الإمارات، نجد في مليحة نفسها واحداً من أكبر قبور العصر البرونزي وأغناها باللقىات والفخاريات المنتجة محلياً أو المستوردة من جنوب شرق إيران أو بلوشستان، وهو ما يشير إلى أنه قبر أنموذجي من فترة أم النار المتأخرة، أي من الفترة 2300 - 2100 قبل الميلاد.

وهذا القبر لا يمكن أن يكون معزولاً عن سياقه السكني والحضاري، فلا بد أنه جزء

فتحذثوا عن تغير مدلولات الأسماء مع الزمن، ففي العصر البرونزي كان مدلول مجان يشير إلى جنوبي الخليج العربي، أما مدلول ملوخا فكان يشير إلى الساحل الشرقي للخليج من إيران وبلوشستان إلى وادي السند، وفي العصر الحديدي تغير ليشمل سواحل البحر الأحمر الشرقية شاملاً الحبشة والسودان.

أدلة دامغة

وبمعزل عن تلك النظريات، أتت المكتشفات الأثرية الحديثة لثبت أن دلمون أو تلمون هي جزيرة البحرين، بأدلة مادية مهمة، ونقش مسماري عثر عليه في الجزيرة جاء فيه ذكر لقصر ريمون عبد أنزاك إله دلمون من قبيلة أكاروم. وربما كانت دراسة بطرس بروس كورنويل الأهم على هذا الصعيد، فبالاستناد إلى مسلة للملك الآشوري سرجون الثاني (722-705 ق.م)، ذكر فيها أن ملك دلمون أوفيري (أوبيري) يعيش على مسافة تقرب من 90 بيرو أي 180 ساعة، في وسط بحر شروق الشمس، أو البحر السفلي، قام كورنويل برحلة على سفينة شراعية من البصرة إلى البحرين، وتبين له من خلالها أن المسافة قريبة جداً مما ذكره سرجون الثاني.

والأمر نفسه يمكن أن يطبق على ملوخا، فالملك الآشوري نفسه قال في وثيقة أخرى، إن مملكته بلغت مسيرة 120 بيرو من سقي نهر الفرات في الخليج إلى ملوخا على ساحل البحر. وبما أن البيرو يعادل ساعة مضاعفة كما هو متفق عليه بين الباحثين بالآشوريات، فإن المسافة بين شط العرب عند البصرة وملوخا تعادل مسير 220 ساعة. أما مجان فقد بات هناك اتفاق على أنها تمثل أرض عمان بعد اكتشاف مناجم النحاس وورشات التعدين في جبالها، وكذلك بعض النوعيات المحددة من الأخشاب ومقالم الحجر الصابوني. ولم يعد هناك من يتحدث عن أن مجان أو دلمون يمكن أن تقعا خارج منطقة الخليج.

ومع ذلك بقيت مشكلة ملوخا المرتبطة بمجان ودلمون برابط عضوي، قائمة، مع إصرار بعض الأوساط الأكاديمية على إبقائها أسيرة وحيدة في وادي السند، على الرغم من أن الأسباب والقرائن التي سبقت لتدعم

للاجتهاد هنا بالزعم أن المقصود هو الرؤوس السوداء، أو الأشخاص ذوو البشرة السوداء، وكذلك يبدو مستهجناً اعتبار البضائع التي يتاجر بها شعب ملوخا ومجان ودلمون هي من منتجات ملوخا ومجان ودلمون، كما تحاول ثابر أن تؤكد حتى من الناحية اللغوية؛

ولا بأس من التذكير هنا بمسألة لا تؤخذ بنظر الاعتبار في وجهة النظر السابقة، وهي أن متاجرة شعوب دلمون وملوخا ومجان بمواد مستوردة من مواقع وادي السند الحضارية، هرايبا وموهنجو- دارو ولوثال، لا يعني بأي شكل من الأشكال أن أبناء هذه الشعوب ينتمون إلى تلك المناطق، فمن السداجة بمكان اعتبار مواد التجارة التي يعمل بها شعب ما، دليل على انتمائه إلى مكان استخراج تلك المواد، وإلا جاز لنا أن نعتبر أن تدمر تقع في الصين كونها كانت أكبر متاجر بالحريير الصيني قبل 2000 عام!

نظرية مصر والحبشة

ثمة نظرية أخرى ظهرت في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين تقول إن ملوخا ومجان تقعان في مصر والحبشة، اعتماداً على نصوص تعود للملك الآشوري آشور بانيبال (679 - 630 ق.م)، التي قال فيها إنّ أخاه المتمرد ضده شمش شموكين ملك بابل ثارت معه على الحكم الآشوري شعوب آكاد والكلدانيين والآراميين وبلاد أرض البحر، من العقبة حتى مدينة باب ساليميمي وملوخا. كما ذكرت حوليات هذا الملك أنه قطع الصحراء هو وجيشه ووصل إلى مجان وملوخا بعد 57 يوماً في طريقه إليها.

وأدى اقتران ملوخا ومجان مع العقبة في شمال البحر الأحمر، وأخبار فتوحات آشور بانيبال في مصر إلى اعتقاد بعض الباحثين بأن ملوخا ومجان تقعان في مصر، وليس في الخليج.

ورأى موسل أن مدلول مجان قد توسع في الألف الأول قبل الميلاد فشمّل منطقة كبيرة شملت مصر أيضاً، فعنى هذا المدلول في النصوص الآشورية، التي ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد، أن مجان هي طور سيناء والأقسام المتاخمة لها من مصر، أما ملوخا، فقد قصد بها الحبشة والسودان.

وأمام هذه التناقضات، ظهر بعض الباحثين

رأس ثور نحاسي من النمط السومري، حضارة دلمون، 2000 قبل الميلاد، من معبد باربار،البحرين.



ملك يدعى مانودانو ومملكة أبراك، التي لم يسمَ ملكها، تحت سلطة إمبراطوريته فعاد إلى مقر إقامته.

ولكن خليفته وابنه نارام سين حقق له رغبته، حيث قام في أوائل سني حكمه بغارات ناجحة على منطقة البحر الأسفل، واحتل مجان، وقضى على ملكها مانودانو وأخذه أسيراً إلى عاصمته، كما، وتغلب على حليفه ملك أبراك وفرض سيطرته عليه. وأن أهل ملوخا، شعب الجبال السوداء، يجلبون إليه جميع أنواع البضائع النادرة.

وفي نص لجوديا ملك لكش (2093-2073 ق.م) ذكر أن ملوخا ومجان أرسلت جزية كبيرة من جبالها لبناء معبد نينكرزو.

وليس من المستبعد أن يكون موقع تل أبرق قرب الساحل بين الشارقة وأم القيوين، هو نفسه موقع مملكة أبراك، المذكورة في وثيقة نارام سين، خصوصاً أنه عثر فيه على أكبر حصن في عموم المنطقة يعود إلى العصر البرونزي المبكر، وهو ما قد يشير إلى مركزيته. بالإضافة إلى أن دفع جزية عن إقليم، كما ورد في وثيقة جوديا، تفترض وجود نوع من مركزية السلطة.

صحيح أن علم الآثار لم يقدم حتى الآن أدلة مادية حاسمة حول وجود سلطة مركزية تعود إلى عصور البرونز، في عموم شبه جزيرة عمان، ولكن ذلك ليس بمستبعد، طالما أن النصوص تدعم ذلك، ومواسم التنقيب في بعض المواقع لا تزال في بداياتها.

وفي هذا المجال ثمة نظريتان يجري التداول حولهما في أوساط الآثاريين، تستبعدان فكرة وجود مملكة في العصور البرونزية. الأولى اقترحتها المؤرخة الهندية شيرين راتنغار في العام 2001، إذ قالت فيها "ربما قصد تجار وبحارة بلاد الرافدين وهرابيا شبه جزيرة عمان، ولكنهم لم يجدوا فيها شركاء تجاريين ولا احتاجوا إلى وثائق مختومة، ولا بلاطاً ملكياً يمثلون أمامه، بل كانوا يحصلون على المعادن بمبادراتهم الخاصة".

وتعني هذه النظرية "المتطرفة" بأن منطقة شبه جزيرة عمان، أي الإمارات العربية المتحدة الحالية وسلطنة عمان، كانت مجرد معبر يضطر بحارة وادي السند وبلاد الرافدين إلى عبوره مرغمين، نظراً لخلوه من أشكال الحضارة، وأن النحاس والمعادن

الموجودة فيه؛ كان يستخرجها تجار السند وبلاد الرافدين بمبادراتهم الخاصة.

وتتجاهل هذه النظرية، التي تحاول أن تجد لشبه الجزيرة الهندية مكاناً بين منابع الحضارة البشرية في بلاد الرافدين ومصر، جملة من المكتشفات الأثرية المهمة في الإمارات خلال السنوات العشرين السابقة لبحثها، ومنها ختم أسطواني سوري، وأوزان بمعايير مدينة إيبلا العمورية شمال سوريا عثر عليه في مستودع جزيرة أم النار في أبو ظبي، وهو ما يدحض تلك النظرية، ويثبت أن تجارة هذه المنطقة كانت متشعبة ولا تقتصر على ثنائية هرابيا وسومر المزعومة. ثم إن بقايا الحضارة المادية والممارسات الجنائزية في مواقع فترة أم النار ووادي سوق، أي مواقع العصر البرونزي، الموازية لسومر وآكاد في شبه جزيرة عمان، ثبت آثارياً أنها تنتمي إلى ثقافة المنطقة ولا يمكن نسبتها إلى أجانب.

وبالإضافة إلى نظرية راتنغار، طرح عدد من علماء الآثار والمؤرخون ومنهم الفرنسي سيرج كلوزيو نظرية "النظام القبلي العربي". فيحسب وجهة النظر هذه، لم يتطور الهيكل الاجتماعي في شبه الجزيرة العربية أبداً نحو التنظيم التراتبي الذي شهدته الدول

القديمة في بلاد الرافدين ومصر، بل ظل متمسكاً بصلات النسب والمساواة القضائية بين الأفراد فيما يمكن تسميته "نظام قبلي عربي"، اتبعت فيه الثروة والقوة خطوطاً مختلفة؛ فتراكم الثروة لم يكن يعد إيجابياً وكان لا بد من تقاسمها مع الغير، أما القوة فكان ينظر إليها بريبة، ورفض إملاء أي أمر على الغير بالوسائل القسرية، وفي مثل هذه المجتمعات يعتمد أغلب العلاقات الاقتصادية على صلة القرابة. ولكن كلوزيو، وفي معرض مناقشته لهذه النظرية، يشير إلى أن هذا الكلام فيه تبسيط مفرط، فسواء أتى إلى مجان أشخاص بداعي الحرب، كما فعل منشوشو ونارام سين، أم وصلوها في سبيل آخر، فقد حصلوا على النحاس من مجتمع جيد التنظيم ويرتب شؤونه التجارية بوسائله الخاصة، مقابل تشكيلة كبيرة من السلع التي تبادلوها معه، والتي عثر على بقاياها في جميع المواقع العائدة

إلى تلك الحقب. ويشير كلوزيو إلى وجود أختام وأوزان مستوردة ومحلية في جميع المواقع المكتشفة في شبه جزيرة عمان، العائدة لذلك العصر.

ولكن نظرية كلوزيو هذه تصطدم بحقيقة وجود ثلاث شخصيات ملكية من مجان،

موقع هيلي - العين-الامارات تنتمي للعصر البرونزي (الأكادي)



ذكرت في نصوص بلاد الرافدين، اثنان وصفا بأنهما ملكان، والثالث وصف بأنه مبعوث ملكي.

فمانودانو (مانيوم) الذي هزمه نارام سين، وصف بأنه سيد (ملك) مجان، وهناك ندوب عل الذي أطلق عليه لقب إنسي مجان، وإنسي هي الصيغة السومرية-الأكادية للملوك الأجانب. أما الاسم الثالث فهو ودوم، مبعوث الملك ندوب عل إلى مدينة أور في عهد سلالة أور الثالثة السومرية (2111 - 2003 ق.م)، والذي سمح له بالمشاركة في الطقوس. ولا يخفى معنى السماح لمندوب حاكم بالمشاركة في الطقوس الدينية، التي كان الملك شخصياً، بوصفه الكاهن الأكبر، يقوم بها، فمثل هذا السماح يشير إلى نوع من الندية، بالإضافة إلى أنه تعبير عن وحدة المعتقد الديني الذي يجمع أور بمجان.

الإقليم والعاصمة

ويبقى لغز العلاقة بين مجان وملوخا، اللتين يندران يذكرنا منفصلتين عن بعضهما البعض، قائماً دون حل، إذ أن آشور بانيبال يتحدث عن المسميين بوصفهما مكاناً واحداً وصل إليهما معاً في 57 يوماً من مسيره إليهما. وقد

ورد اسم ملوخا في أكثر من نص بوصفه يعبر عن بلاد وليس عن مدينة معينة. أما مجان، فثمة إشارات قوية إلى أنها كانت مدينة محددة.

ولعل ملحمة أنكي ونيينخورساج النص الأكثر تحديداً على هذا الصعيد، إذ ذكر اسم الإله/ الإلهة "لت نينتولا" بوصفه إله مجان أو بوصفها إلهة مجان، ومن المتعارف عليه؛ أنه لكل مدينة معبوداً معيناً يحميها، نظراً لأن سومر لم تشهد ولادة الدولة المركزية، وبقيت "المدينة المملكة" هي الوحدة الأساسية في التنظيم السومري، قبل أن يأتي سرجون الأكادي ويؤسس أول دولة مركزية في التاريخ المعروف حتى الآن. وبالإضافة إلى ذلك، ورود اسمي ملكين لمجان هما مانودانو وندوب عل، مقابل عدم ورود اسم أي ملك أو حاكم أو إله يخص ملوخا. وربما يحمل هذا دليلاً إضافياً على أن ملوخا كانت بلداً وإقليماً وليست مدينة.

وثمة إشارة متأخرة نسبياً، تستحق الإشارة إليها، ربما تدعم وجهة نظرنا السابقة، فالجغرافي العربي الشهير شمس الدين المقدسي البشاري، الذي سبق أن أشرنا إليه، أكد في معرض حديثه عن المدن التي

تحمل أكثر من اسم في الجزيرة العربية، أن مزون هو اسم آخر لميناء صحار، مما ينفي الاعتقاد السائد بأن مزون كانت تعني عموم بلاد عمان.

وهذا بدوره، يجعلنا نطرح فرضية تتعلق بمزون ومجان، اللتين ربما كانتا تعنيان شيئاً واحداً، لأن بعض اللغات تقلب الجيم زيناً وبالعكس.. خصوصاً إذا عرفنا أن صيغة مزون أتت من بلاد فارس التي حوّرت اسم مجان بما يتناسب مع قواعد اللفظ الفارسية.

يقول الشاعر:

إن كسرى سمي عُمان مزونا

ومزون يا صاح خير بلاد

بلدة ذات مزرع ونخيل

ومراع ومشرب غير صادي

فإذا كانت مجان مدينة، وملوخا (ملوخا) إقليمياً، فلماذا لا نعيد التفكير بعلاقة ملوخا ومجان؟ فقد تكون الأخيرة عاصمة وميناءً للأولى!

كاتب من سوريا مقيم في الامارات

يوميّات قاهرية

هيثم حسين

محمد عبد الوهاب



«يعيش المثقف على مقهى ريش.. يعيش يعيش يعيش..

محفلت مزفلط كثير الكلام.. عديم الممارسه عدو الزحام..

بكم كلمه حلوه وكم اصطلاح يفبرك حلول المشاكل قوام..».

يا شيخ إمام ويا أحمد فؤاد نجم، رحمكما الله. كم تعبران في هذه الطقطوقة عن حال المثقفين منتوفي الريش.

تلازمني هذه الأغنية بعد أيام من كلّ زيارة اضطراريّة لي إلى المقهى الذي يقع خلف الريش، إذ أنّ الريش بعدّ للنخبة من جهة ما في حين أنّ الآخر يوصف بأنّه شعبي. وهذه الصفة تشير إلى أنّ أسعاره مناسبة لرؤاده، وأنّ أجواءه حميمة ومألوفة، أي يكون زائره متبسّطاً لن يتغيّر عليه الجوّ الذي تكون عليه القاهرة كلّها من تراكم أوساخ وقطعان ذباب، وأعداد من المتسوّلين الذين يتنقلون بين الطاولات بخفّة ورشاقة يمارسون طقسهم المعتاد.

مظهرهم البائس وهم متحلّقون حول الطاولة الواطئة ينفخون الأراجيل ويلقون حول أعناقهم علم الثورة يبعث على الاستياء، حين تبادر إليّ أن أعقد مقارنة بينهم وبين أولئك المتسوّلين من أطفال ونساء، وجدتهم فطيعين في تجارة الدم والتفغّي الشكليّ بالبلد. هؤلاء يتسوّلون باسم الثورة وأولئك تحت ضغط الحاجة والفقر. كلّ واحد منهم يتدبّر أموره بطريقة معيّنة، تشكّل المساعدات والمعونات الجزء الأهمّ في الإعالة والإغاثة. مسألة الانشقاق وفّرت للكثيرين ملاذات آمنة ممّا كانوا يعانونه من كونهم مغمورين في مجالاتهم أو تجنّبهم الإبراز ولم ينالوا حظّهم وحقّهم الكافيين.

حين أتألمهم أندب الثورة وأكرّ: إن كان هؤلاء ثواراً فإنّ الثورة لقيط وبنت زنا. ثمّ أعود لنفسي ولا أعدم الأمل في الوجوه التي تداهم الذاكرة ولا البطولات التي شهدتها لأناس بسطاء يعلنون ببيان الثورة، وبقوتها منتسبة إلى مستقبل يليق بها ووطن يسير في طريقه إلى الاندثار. لا أذكر من قال إنّ البطل الحقيقيّ غالباً ما يكون بطلاً بالصدفة، فهو يحلم بأن يكون جباناً شريفاً مثل الآخرين.. إلا أنّني أدرك أنّ وصف البطولة لا ينطبق على أيّ منّ أراهم هناك.

وبمرارة وحرقة أستعيد كلمات الأغنية وأدندن بها وأنا أوري دموعي، أو أنذرّع بالغبار باعثاً على الدمع في العيون.

امرأة تضع على كلّ طاولة حفنة من الفستق غير المقشور وتكمل جولاتها، لتعود من حيث بدأت وتلملم ما يتصدّق به الناس من تقدير مادّي ومعنويّ لتلك الحفنة التي جادت بها عليهم، وهنا تضعهم أمام

امتحان الكرم، وتتخلّص من عبء التسوّل المعتاد، يكون تسوّلها مشحوناً بفكرة ابتكرتها ووجدت فيها راحة وأماناً، وشكّلت لها دريئة وحماية في الوقت نفسه، بحيث تظهر أنّها بائعة متجوّلة، لكنّ طريقتها في البيع مختلفة. وعلى كلّ تشكّل تلك الحفنة من الفستق تغييراً لذيذاً، وبخاصّة حين تكون الجلسة قد طالت قليلاً، ويحتاج معها الجالس إلى ما يغيّر به طعمة فمه.

الذين يوصفون بالمثقفين يختارون ذاك المقهى، يشكّل ملتقى مناسباً لهم، يتلاءم مع فقر أحوالهم بشكل عامّ، ويخفّف عنهم حدة العزلة أو الغربة في عالم لا يأبه بالثقافة ولا المثقفين، وينظر إليهم كإكسسوار مكمل للوحة الاقتصاد والتجارة والسياسة، بحيث أنّ أيّ مثقف يكون مقتنح سلّم أو افتراض درج في سلّم لأحدهم في هذا المجال أو ذاك. هناك مقهى جروبي العريق، وفيه تستذكر أولئك العظام الذين مرّوا عليه أو استوطنوه، ظلّ أثراً متجدّداً دائم التذكير بضيوفه وزوّاره ومقيمه. ولا يخفى أنّ لكلّ مقهى شلّته، وهذه شلليّة عبرة للقارات والمدن، متفشّية في الأمكنة، وربّما لها ما يبزرها، وفي صدارة ذلك الراحة والاطمئنان وتبادل المنافع المادّيّة والمعنويّة.

قد يشعر الفنّان أو الكاتب أو الشاعر أو المتماهي مع أحدهم أنّه يجالس نجيب محفوظ في المقهى المصري، ولا سيّما أنّ محفوظاً كان دائم ارتياد المقهى، وبالتالي يشعر بنوع من المعاصرة له والمحاكاة تنتقل إلى الرغبة في التحضّل على ما ناله من أمجاد، توجّه بجائزة نوبل، التي يتفعل الحديث فيها وعنها دوماً، ويتمّ التنشّط في تحليل الأسباب والدوافع والغايات التي تؤديّ إلى منحها لهذا الكاتب أو ذاك، ولأنّ محفوظاً هو أوّل كاتب عربيّ ينالها، والأوحد حتّى الآن، فإنّه يظلّ بمرمى السهام التي تشكّك بكلّ شيء، وفي الوقت نفسه تحتفظ له بمكانته الأدبيّة الرفيعة، وتأصيله للفنّ الروائيّ الذي ساهم بتأسيسه وكان من أهمّ رواده.

عادة الاختلاف على كلّ شيء امتياز الشرقيّ الذي يعكّر عليه صفو أيامه ويخلخل أيّ تفاهم قد يكون في طريقه إلى التبلور.

يفقد المثقف خصوصيّته وفرداته، يظلّ الأرخص في عالم الاستهلاك لأنّ بضاعته غير رائجة، وغير مدرة للأرباح المباشرة، بحيث أنّه يبقى غريباً في كلّ مكان يرتاده، وتكون غربته متعاظمة في داخله.

شكل مقهى المثقفين ببؤسه وأوساخه ملتقى لقسم كبير من السورّيّين النازحين، يقارب في جوه إلى حدّ ما أجواء الساروجة في دمشق، ويقترّب من مقهى الكمال قليلاً، لكنّه يختلف في حيث

الخدمة والنوعية، ولأنّ السورّي يشعر بأنّه مقيم بشكل مؤقت، فلا ضير أن يماشي تلك الحالة المزريّة، ويمكث ساعات ويمضي إلى حيث يقيم، وأيضاً يلازمه شعور الإقامة المؤقتة دوماً. من المقهى إلى التفزق بين جنبات هذه المدينة التي تشكّل قارّة بنفسها. إلى ميدان التحرير للتمتّع بمنظر الخيام والشعارات وبعض التجمّعات الصغيرة التي لا تفتأ تنفضّ. الميترو بحقّ أعظم إنجاز في القاهرة. هكذا أقول كلما كنت بصدد استقلاله. ولكن ما يحمله في جوفه وهو يربع بضجيجه، يثير الإعجاب. تتفشّى في الميترو، كما في سيّارات النقل العامّة، ظاهرة قراءة القرآن أو الأدعية، سواء بتمتمة واضحة مسموعة أو حركات متأرجحة ياقع ثابت، ولا تسل عن التدبّر الواجب لقراءة القرآن..!

6 أكتوبر مدينة ذات رمزيّة معيّنة، تعتبر حديثة وسط صحراء مترامية، بنيت على الطراز الحديث، تتمتّع بالهدوء والترتيب، احتضنت ألوف الأسر السورّيّة النازحة، حتّى أنّها باتت تُعرّف بأنّها عاصمة للسورّيّين في القاهرة، أسّس فيها النازحون المدارس والبيوت والمطاعم. دخل كثير منهم صلب الحياة العمليّة، وذلك بعد فترة من الانتظار والمتابعة، بحيث أنّهم كانوا مسكونين بالإقامة المؤقتة وأنّهم سيعودون بين اليوم والآخر بمجرّد إيجاد حلّ ما للبلد، لكنّهم وجدوا أنّ إقامتهم تطول، والمؤقت يمتدّ ويتحوّل إلى شبه دائم، بحيث يفرض عليهم البحث عن منافذ لتمويل أنفسهم، ولا سيما أنّ مذكراتهم بدأت بالنفاذ، أو أنّ ما يتمّ التصدّق به عليهم من قبل الجمعيات لا يكفي، بالتالي لا بدّ من إيجاد أو تأسيس وسائل للإعالة والعمل للتخلّص من جريمة البطالة وتبديد الوقت الذي يقضونه في التحسّر على ما فقدوه في البلد من أرواح وأموال وممتلكات.

رغم أنّه يصعب على أيّ أحد أن يزاحم المصريّين في بلدهم، ذلك

أنّهم يعانون من وجود فائض في كلّ شيء، وبخاصّة في الطاقات البشريّة غير المستثمرة. فإنّ السورّي يجاهد كي يبني المناطق التي يسكنها، ويثبت خصوصيّته.

المطبخ السورّي المنوّع يغيّر في الجوار الذي يقطنه. بدأت سلاسل الأعمال والمتاجر السورّيّة بالبروز، في كلّ حيّ أكثر من مطعم للوجبات والأكلات السورّيّة، يقبل عليها السورّيون الذين لم ترق لهم نكهة الأكل المصريّ كثيراً، فبدؤوا بتأسيس بلدهم في منفى مؤقت يرونه يستطيع..

هناك الكثير من التقاطعات بين الشعبين، لكن هناك الكثير من الفروقات أيضاً، بقدر ما تجمع تفزّق، الوّد البلديّ جليّ في احتفاء المصريّ بشقيقه السورّي، يتعاطف معه، يدعو له، لكنّه في الوقت نفسه مشغل بنفسه وانهيّاره. ولا يخلو في بعض الأحيان أن يبرز بعض من يستغلّ الحاجة ويبترّ النازحين. وقد جيّرت الصحافة مسألة تزويج بعض الفتيات لبعض المصريّين وبالغت في تضخيمها وتجييرها لمكتسبات سياسيّة لا تتعلّق بالسورّي الذي كان الطعم فيها. كما أنّ هناك الكثير من الحالات التي استغلّ فيها أصحاب العقارات جهل النازح، وأجروه البيت بضعف ما يستحقّ، وكأنّهم يحققون نصراً عليه.

يتذمّر النازح في أيّ مدينة ينتقل إليها، يبحث عن بيته وسط فوضى المدن ودمار عالمه. ينبغي على السورّي العودة إلى الأدبيّات الفلسطيّنيّة، لأنّه سيكون نازح القرن الجديد. التفاصيل تستعاد بطريقة مختلفة، المشترك فيها فقدان البيت والأهل والوطن.

روائيّ من سوريا مقيم في إدنبرة

غرفة الجيفة

نبيل قديتس

دفع

البوابة البلورية بدفتيها وبإطارها من معدن الألومنيوم الفضي. دلف إلى الداخل الرخامي فلفحته على الفور برودة الهواء المثلج الذي نفثته أجهزة التكييف المركزي المنتشرة في السقف. شملته انتعاشة جعلته يتحمس لفكرة تعديل المكيف في درجة الصفر بمجرد أن يستلم غرفته. كانت الحرارة المستعرة في الخارج قد قاربت الأربعين درجة، حتى أن الإسفلت قد أصبح لزجا تحت قدميه، بل وأوشك على الانصهار على الجادة التي قطعها من محطة القطارات إلى النزل مشياً على الأقدام.

تقدّم ناحية المنضدة التي يقف وراءها عون (موظف، الاستقبال. شاب متوسط القامة بشعر مفروق و"بابيون" أسود مائل قليلا. كاد ينسى أن يسحب زجاجة العطر من جيب صغير خارجي للحقيبة، وبيّخ نفسه بالعطر درءا لأي شبهة. كان له أنف ناشز يترصد الروائح المحيطة به. فقد اشتّم على الفور رائحة من نتونة منقوعة في العرق قد بدأت تخرج منه، بل وكان هناك منذ الصباح أعداد من اليرقات الصغيرة قد بدأت تزحف من أذنيه، وأنفه ومن حذقيته، لكنّه يسيطر عليها إلى حد الآن ما دامت لم تصبح ديدانا بعد.

وقف أمام عون الاستقبال وقد شعر أن بعض الرؤوس المنتشرة هنا وهناك، لأصحابها الجالسين فوق الديفونات المزّرة في قاعة الاستقبال الكبيرة قد اشرأبت نحوه. تقدّم منه، تسبقه رائحة عطره الهجينة وقال:

أريد غرفة لشخصين من فضلك .

بدأ الشاب ذو السحنة الآسيوية في تقليب دفتر الحجوزات. كان منهمكا. ولحسن حظه لم يلحظ البرقة الصغيرة التي راحت تزحف على مهلها فوق المنضدة الخشبية، متجهة نحوه. سارع بإزاحتها ورمى بها بعيدا. تدرجرت فوق رخام الأرضية ثم راحت تزحف نحو وجهة أخرى. رفع الشاب رأسه أخيرا راسما ابتسامة عريضة على فمه الواسع. ثم وضع فوق المنضدة حاملة مفاتيح تدلّ فيها مفتاح صديّ بأسنان مخيفة. لاحظ أنه استغرق وقتا أكثر من اللازم لإيجاد غرفة شاغرة في نزل لم يكن مكتظا. وكان يبدو محجما ومتردّدا بين خيارين أو أكثر. أمل أن يسلمه الغرفة المناسبة دون أن يكون مجبرا على تبديد مزيد من الوقت. لكنه فعل أخيرا.

غرفة رقم 11.

ابتسم له. بقي يحدّق فيه بعينين ثابتتين حتى تدارك أمره مضيقا: الطابق الثالث غرفة رقم 11.

لكنه قبل أن يمضي، استوقفه الشاب قائلا:

عذرا سيدي، - ثم وهو يضع فوق المنضدة حاملة أخرى- هذه الغرفة ملائمة أكثر ولها شرفة تفتح على البحر.

قال بثقة وبهدوء خذل الشاب:

لا بأس في الغرفة رقم11.

ولأوّل مرّة منذ غادر مرقدّه في الصباح الباكر، يشعر بالإرباك وبشخص ما أوشك حدسه أن يقف في طريقه. لكن الشاب سرعان ما تابع يقول:

استمارة الوافدين من فضلك، أرجو أن تعقروها (تملأها) من أجلي.

ملأ الاستمارة في فتور شديد. ذيلها بتوقيعه الكبير الذي استهلك ربع مساحة الورق وكتب التاريخ: السبت 15 أوت من كلّ عام. دفعها نحو الشاب الذي بدا عليه الوجوم حين قرأ ذلك. بادره بسؤال أراد به تلهية الشاب عن أفكاره. لم يره السنة الفارطة حين قدم في اليوم نفسه، وكان متأكدا أنه جديد في الخدمة:

هل أنت جديد؟

قال الشاب الآسيوي بعنفوان:

أجل سيدي. اليوم تمضي سنة على استلامي المنصب.

سحب حقيبته خلفه، وهو يفكّر في الشابّ المسكين الذي سيصبح عاطلا ابتداء من الغد. كان قاب قوسين من النجاة. كان سيطلب الغرفة رقم 11 بعينها لو لم يعطها له الشابّ تلقائيا.

صعد بالحقيبة المصعد الآلي متجاهلا عون استقبال آخر أراد أن يحملها عنه، طامعا في عمولة. لكنّ الأموات لا يمنحون عمولات لأيّ كان. أغلق باب المصعد على وجهه المخدول المغمم بالبلاهة.

ارتدى على الفراش الوثير الذي بدا مناسبا جدا، وأكثر بكثير من السنة الفارطة. يبدو أنهم استبدلوا أثاث الغرف، وأعادوا تجهيز النزل. وضع قفاه تحت أشاجع يديه المشبكتين، فارجا ساقيه فوق الفراش من غير أن ينزع حذاءه، ولا سترته ونظر ناحية السقف.

وسرعان ما مالت الشمس من الجهة الأخرى جاعلة من ستائر الغرفة البيضاء صفحة شفافة استقرّت وراءها بركة من نور فضي. عند ذلك خفق قلبه إذانا أن الوقت قد حان. رآها تدخل من خلاله ثم تتقدّم وتجلس على حافة السرير. دعاها إليه فقفزت مثل طفلة غرّة بجانبه، ثم احتواها بذراعيه قائلا:

لقد تأخرت كثيرا..

نظرت إليه في شغف. كان يبدو أنّها استسلمت أكثر منه للتغيرات الجسدية التي يفرضها الموت. فقد بدأت مساحة صغيرة من جلد وجنتها في التهدّل. وسقطت خصلات من شعرها الأسود على جبينها. شابّ شغفه الذي ظهر للتوّ وهو يراها موجة من كدر. فقال لها:

اسماعيل الرفاعي



أنت تتغيرين بسرعة.

أنت أيضا عزيزي. قالت ذلك بعد أن رصدت دودة صغيرة كدودة القزّ تزحف من تحت قميصه القصير دون أكمام.

أرادت أن تبدأ سجالا حول الموت وما فعله وما سيفعله بجسديهما خلال الساعات القادمة، مستسلمة لليأس حين قالت:

في اعتقادك كم لدينا من الوقت حتى يأتي علينا الدود؟

أظهر امتعاضه من سؤالها وقال بصوت أراده أن يكون قويا وواثقا:

نفس إجازة السنة الفارطة. لا تقلقي لدينا ما يكفي من الوقت.

زادت التصاقه بها. أحسّ بحرارة جسدها تنفذ إليه. كانت رسائل على أنها استجابات بكلّ جوارحها لجرعة الأمل الذي ناولها إياها. دست رأسها في صدره وراحت بأناملها تتعقب رؤوس الشعر الطويل الذي يكسوه. أحس بدغدغة وقال ضاحكا:

كفى، كفى. لا أحتمل ذلك...

هل انقطعت عن الاستمتاع بذلك؟ قالت له في غنج.

مارسا الحب بنهم وبعطش كبيرين. وكأنهما كان قد افترقا منذ عقود. ثم ناما متعبين في تلك الوضعية، هي داسة رأسها في صدره مثل طفلة وهو ينظر إلى السقف. انسحبت آخر خيوط الشمس عبر ستائر الغرفة وهبطت ظلال المساء، وغرق النزل في صمت الغروب المستعد لليل. كان ينبغي أن ينهضا مع الثامنة ليتناولوا العشاء في النزل، ثم يذهبا ليحضرا الحفل الذي تجشما من أجله غناء الرحلة الطويلة. لكنهما استغرقا في النوم. عند العاشرة مساء يؤس مدير الاستقبال من نزولهما للعشاء فطلب بالهاتف الغرفة رقم11، لكنهما لم يجيبا على الهاتف ففكر دون أدنى شك أنهما ما زالا يستغرقان في النوم.

بعث بالشاب الآسيوي ليتفقدهما. أخذ ينقر على باب الغرفة دون

هواذة حتى شعر بالسأم. ثم اضطر إلى استعمال المفتاح الثاني الاحتياطي، لكنه قبل ذلك استرق النظر من خلال القفل. ولاحظ أنهما يبدوان نائمين في وضعية حميميّة كأيّ زوجين قدما من سفر بعيد. فتح الباب بتؤدة وتقدم نحوهما ثم صرخ صرخة مدوية قبل أن يقع مغشيا عليه.

على طول ممر الطابق الثالث تجهم نزلاء الفندق. تناهبوا المسافات كلّ من مكانه حيث وصلته الصرخة. كانوا يرمقون الجثتين المتعفتين اللتين كان يربعاهما الدود بنهم. وكان كل واحد يستسلم إلى حدسه محاولا حزر المُدة التي كانا قد قضياها ميتين في غرفتهما ولم يفطن لهما أحد. ردّد بعضهم "أسبوعان على أقلّ تقدير" وآخرون تمسكوا بفرضية الشهر وأكثر. ولكن عامل النزل الآسيوي الذي امتلك لوحده الحقيقة كان يشير بعلامة نفي وحيدة حزينة وهو يطوّح برأسه. ثم صاح فيهم أنّ الرجل جاء وحيدا وشغل الغرفة رقم 11 عند الواحدة ظهرا من يوم أمس فقط. لم يسمعه أحد بل كانت هناك امرأة بدينة طلبت منه أن يخرس. أمسك رأسه بين يديه ثم انسحب هابطا نحو الطابق الأسفل ليتثبت من دليل الغرفة رقم11. كان ينزل جريا في السلالم دون أن ينتظر المصعد. خلف المنضدة تأمل استمارة الدخول التي عقّرها الجيفة وحيدا ويخط يديه. وحدث في التاريخ مليا وبعبارة "من كلّ سنة". وعند ذلك فهم كلّ شيء وفك لغز ابتسامة الجيفة. فك البابيون الأسود بحركة خاطفة. رماه على الأرض وخرج من الباب جريا.

من الغد كان شاب آسيوي جديد يقف خلف المنضدة وهو يعدّل البابيون الأسود، ويتأملّ دفتر الحجوزات بابتسامة حمقاء بائسة..

كاتب من تونس

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي دور الحاكم المستبد في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب

هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الرواية النسائية العربية

هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد

الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

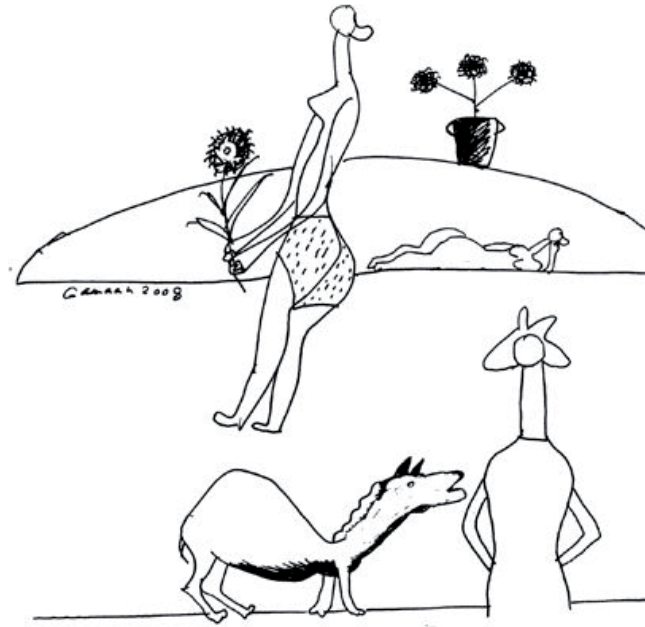
الصحافة الثقافية العربية

أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

حسين جمعان



للبيوت

اللُّوعَاتُ المَذْبُوحَةُ مع سبق الإصرار

لَمْ تَزَلْ تَجْرُ جَنْتَهَا، وَتُرْمَمُ الأَوْرَارُ

الآيِلَةُ للسُّقُوطِ،

الأَوْرَارُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ تَشْعُرُ

بالرَّاحَةِ وَهِيَ تَسْهَرُ عَلَى مَدْخَلِ

السَّيَّاتِ، مَعَ مَا يُثِيرُهُ ذَلِكَ

من مَشَاعِرِ إِنْسَانِيَّةِ.

أَيْهَا اللَّيْلُ الطَّيِّبُ:

شَقُّ طَرِيقِكَ وَسَطَ الكَلِمَاتِ بِجَسَارَةِ

لَا تَغْفِرْ لِمُغْتَصِبِكَ خِيَانَاتِهِم العَرِيقَةِ

قِفْ عِلَائيَّةِ مِثْلَ قَافِلَةٍ تَمْتَنِهُنَ

السُّلْبِ، وَتَصْدَعُ بالسَّيَّاتِ،

كَسَرِيرٍ وَحِيدٍ قُرْبَ طَاوِلَةٍ شَادَّةِ

كَحَمَاسَةٍ فلاح يُبَدِّدُ عُمْرَهُ حَارِسا

إِلَى جَانِبِ الحَقْلِ.

اكتُبْ وَصِيَّتَكَ، حَتَّى لَا تَنْبَحَ عَلَيْكَ

كِلاَبُ المَدِينَةِ المَسْعُورَةِ.

شاعر من السعودية

سما لا تمدح الأسلاف

إبراهيم زولي

أَلَمْ مِثْلُكَ، مُصَابٍ بِالْهَدْيَانِ الْمُزْمَنِ

مَعَ أَنَّ هُنَاكَ سَمَاءٌ تَسْتَدْرِجُ الشَّمْسَ

لِلْفِتْنَةِ

سَمَاءٌ تَحْتَضِنُ مَخَاضَ

الهَوَاءِ، وَهُوَ يَصْرُخُ مِنَ الْوَجَعِ

سَمَاءٌ لَا تَمْدَحُ الْأَسْلَافَ

سَمَاءٌ لَا تَزُورُ أَغَانِي الْبِلَادِ

فِي غَرْفِ مُضَاءَةٍ بِالنَّمِيمَةِ والكَهْرَبَاءِ.

الآن

لَمْ يَعْذُ لَكَ غَيْرُ هَذِي السَّمَاءِ.

أوزار

اكتُبْ وَصِيَّتَكَ الآنَ

قِيلَ إِنَّ الرِّثَاءَ يَقْتَفِي شَجَرَ العُمُرِ

وَالْأَرْضُ تَتَبَاعَدُ شَيْئًا فَشَيْئًا

تَصْطَفِي الْوَجَعَ الطَّائِشَ

وَجَعٌ دُونَ نَافِذَةٍ وَبَابِ.

قِيلَ إِنَّ الظَّهِيرَةَ لَا نَعْرِفُ

كَيْفَ تَتَدَبَّرُ أَشْيَاءَهَا، وَتَنَامُ عَلَى

خَيْطِ وَاهٍ بَيْنَ السِّيَافِ وَالضَّحِيَّةِ.

غَادَرْتُكَ (دُونَ سَبَبٍ مَنْطِقِيٍّ)

الْفَتَاةُ الَّتِي تُشْبِهُ الشَّجْنَ الْفَجَائِيَّ

تُشْبِهُ الْعَوَاصِفَ الْمُوجَلَّةَ

وَالْمَمَشَى الْمُظْلِمَ فِي الدُّرُوبِ السَّافِلَةِ.

اللُّوعَاتُ الَّتِي تَسَاقَطَتْ مِنْ قَمِيصِكَ

تَطُوفُ بِمِصْبَاحِكَ، الشُّرُفَاتُ الْعَالِيَةُ

مُتَشَبِّهَةٌ بِمِيرَاثِهَا الْغَائِبِ،

بِمَا تَتَأَثَّرُ مِنْ نِيرَانِهَا الْمُرهَقَةِ.

وَحَدَهَا كَأَنَّ تُبْصِرَ الْمَسَافَةَ

بَيْنَكَ وَبَيْنَ شِرَاسَةِ الْإِنْتِظَارِ

فِيمَا تَسْتُرُ عَوْرَتَهَا بِأَصَابِعِهَا الْمُنْسِيَّةِ،

بِالْأَبْوَابِ الْمَفْتُوحَةِ لِلرَّذِيلَةِ.

كَأَنَّ تَمْضِي جِهَةِ الْحَيْنِ

بِخُطُواتٍ مُرْتَبِكَةٍ

لَمْ يَكْلُفْ أَحَدٌ نَفْسَهُ عَنَاءَ الْكَلَامِ

حِينَ اخْتَكَمْتَ إِلَى اللَّهْفَةِ

وَأَسْرَتْ حَدِيثًا أَشْبَهَ بِالْفَحِيجِ

حَدِيثًا كَانَ يَحْشُدُ حُمْرَتَهُ،

حَدِيثًا يَفِيضُ بِالْفَاقَةِ وَالْأَجْنَحَةِ الرَّخْوَةِ،

حَدِيثًا مَهْدُورَ الدَّمِ، مَذْكَاتِ الشَّمْسِ

تَحْرِمُ أَمْتِعَتَهَا وَتَسْتَعِدُّ لِلْسَّفَرِ.

في غفلة من العائلة

بِكُلِّ مَا ادَّخَرْتُهُ مِنْ سُخْطِ

نَعْوِي الْكَلِمَاتِ فِي الثَّلَاثِ الْأَوَّلِ مِنْ

اللَّيْلِ

كَلِمَاتِ، أَيْقَظْتُكَ بَاكَرًا فِي غَفْلَةٍ مِنْ

العَائِلَةِ

نَبَهْتُكَ عَلَى الْأَلَمِ الْأَلِيفِ

أَلَمْ يَخْتَفِي بِالْبُكَاءِ

أَلَمْ عَاهِرٌ يَتَوَضَّأُ بِالْخَسَارَةِ

على حافة الرجس

فِي سَاعَاتِ الضُّحَى

تُبَاغِثُكَ رَائِحَةُ الْأَجْسَادِ اللَّاهِبَةِ.

آنذاك، تَرُسُّ شَمْسًا مَسْعُورَةً

فَوْقَ سَمَاءِ الْكِتَابَةِ.

بِكَلَامٍ مُدَبَّبٍ يَرْتَعِشُ فَوْقَ لِسَانِكَ،

وَعَرَقٌ نَاعِمٌ يَتَصَبَّبُ عَلَى وَجْهِكَ

تَجْلِسُ عَلَى عَتَبَةِ الْبَحْرِ، وَسَاقُكَ

الْهَزِيلَةُ تَتَمَدَّدُ عَلَى حَافَةِ الرُّجْسِ.

مَا إِنْ تَهَيَّطَ الظُّلْمَةُ، حَتَّى تَفُوحَ

رَائِحَةُ مُشْبَعَةٍ بِالْيُودِ، وَدَمِ

قَرَوِيٍّ يَتَوَهَّجُ فِي الْغُرْفَةِ.

أَيْهَا الْوَحْشُ: سَتَنَامُ الْغَوَايَةُ

مَعَكَ اللَّيْلَةَ، وَتَخْفِقُ سُلَالَةً

مَشْبُوهَةً فِي ظَهْرِكَ.

لَمْ يَسْبِقْ لِهَذَا اللَّيْلِ

أَنْ تَبَادَلَ إِطْلَاقَ النَّارِ مَعَ الرُّغْبَةِ.

ثَمَّةُ أَغَانٍ فِي رَأْسِكَ تَدْعُو لِلشَّكِّ،

أَغَانٍ لَا تَبْتَكِرُ اسْتِعَارَةً،

أَوْ فُحُولَةً بِاسِلَةٍ.

الظهيرة

أَوْتُ الظَّهِيرَةَ إِلَى الظِّلِّ

مَا مِنْ شَكٍّ فِي أَنَّهَا كَانَتْ تَرْتَجِفُ،

عزلة اليهود وفكرة العزلة

نائل بلعاوي

عاليا يرفعون الجدران من حولهم. عاليا، إلى حدود العزلة وغياب الأفق. وكأنهم يذهبون طواعية للعيش في كهف مجاور للأرض وليس فوقها، بعيدا عن الصخب الأثير لفكرة الوجود وما تمثله. بعيدا هناك: في ظلام كهوفهم وتحت ظلال جدرانهم، حيث سيدخلون منذ خروج موسى من مصر إلى الصحراء بحثاً عن الله هناك، وحتى اللحظة، هوس التوجس من شبح الفناء أمتخيل والمتنظر، ذاك الذي سيأخذهم بعيداً عن اقتراحات التناغم الفطري مع الشروط الأدمية للبقاء.

فما لديهم بحسب رؤاهم، من دكنوز جديرة بالحفظ والتقدير، لا بد وأن تصان. لا بد من كهف بعيد تأوي إليه، من أسطورة ترقى إلى علياء الأسطورة الأولى، تلك الغريبة والمثيرة في أن، حين راح الله شخصيا، وفي تناقض مذهل مع فكرة البحث القديمة للجموع الأدمية عن ربه، يبحث هو عن عباده، ليرفعهم إلى منزله أو ينزل هو، لا فرق، إلى حيث يرتعون. كي يتم الوصل، سحري الوظيفة والأداء، بين الحقيقة الأخيرة: (الله) وشعبه المفضل وإلى حدود الانصهار؛

شاعرية تماما تبدو فكرة الوصل الغريبة تلك.. أكان موسى شاعرا في الأصل؟ أم مستشارا؟ أو طبيبا ربما في قصر أخناتون؟ أم نبياً جاء به القدر إلى قصر سيده المصري ليقتطف ثمار فكرته الأسرة ويمضي (فكرة أن الله واحد، وأن ذلك الواحد يبحث عن مجموعة واحدة ومحددة الاسم والصفات ليودعها سره العلوي ويوصيها، إلى أبد الابدین، بحفظه؟

أم مجرد هارب من مصير ما كان موسى، وهي الصفة الأبرز وربما الأهم التي كونت شخصية ذلك الرجل وحفرت تاليا آثارها البعيدة في التركيبة السيكلولوجية العامة لقومه وانتهت، مع الوقت والتكرار، إلى ركيزة ثابتة وصارمة، خفية أحيانا وواضحة أحيانا أخرى، في النصوص اليهودية المقدسة

وعالية الإيحاء.. كأنها الشعر. ولكن الحكاية غادرت منابتها الأسطورية الأصلية، كفت عن لعب دور القصيدة/الأسطورة وذابت في الواقعي من المكائد والمصائب واللعب بنار الرغبات والأحلام والإحساس الجمعي بتفوق الأنا المتضخمة، وإلى حدود الاغتراب والسعي الحثيث في دروب العزلة وتمجيد دوافعها.

صار لتلك القلة المختارة ما يؤكد جدارتها ونخبويتها وحققها المكتسب بإقصاء ما هو عادي من كائنات بشرية (غير منتخبة من الرب، الذي اختار مجموعة واحدة ومميزها عن الكائنات الأخرى (غير المنتخبة)، وفتح أمامها الباب واسعا، بالتالي، للغوص في بحور الأنا المتورمة، حبيسة التعاويذ والأوهام وأشباح الفناء.. ثم أسوار الغيتوات فيما بعد..

تؤكد وقائع التاريخ، المكتوب هذه المرة وليس الشفاهي، على أن فكرة الغيتو، تجسيد العزلة وتمجيدها، هي فكرة يهودية بامتياز. لم يتم اختراعها في حقول ثقافية أخرى ولم تفرض على الأقليات اليهودية عبر سلطة سياسية ما في مجتمعاتها الأصلية شرقية كانت أم غربية. بل العكس هو الصحيح تماما، إذ سعت الأقلية، شديدة الاحتفاء بنفسها وبعقدها الرباني الخاص، إلى نقل عزلتها الداخلية الصارمة من حقولها الثقافية/الدينية المجردة إلى فضاء

جغرافي مرئي وملمس: تجمعات سكانية بعيدة عن مراكز المدن، بداية، ثم مساكن في قلب المدن تلتف حول بعضها البعض لتشكل معا ما نعرفه اليوم وعرفه التاريخ المعماري للمدن بـ إحياء اليهود. وصولا إلى العزلة العمرانية الكاملة التي مثلها الغيتو في الجغرافيا الأوروبية تحديدا.

لا تسجل هذه الكلمات، بالطبع، حول حقيقة ما تعرض له اليهود عبر تاريخهم المعروف من اضطهاد فظيع، نعرف اليوم خاتمته البشعة الممثلة في الهلوكوست، فهناك ما لا يعد أو يحصى من أدلة تاريخية محفوظة بعناية اليوم في أراشيف الدول الغربية تؤكد مجتمعة على أصناف وأشكال ذلك الاضطهاد غير المبرر بالمعنى الإنساني أبدا، والمبرر جيدا، في الأفكار العنصرية والنخبوية ومعاداة السامية التي انتشرت بكثرة في أوروبا، ما قبل عصر النهضة وبعده، وقادت في اللحظات الاستثنائية المظلمة إلى إنتاج النازية والفاشية وغيرهما من مدارس الشر الفكرية العديدة التي وجدت في مشروع الغيتو اليهودي (دليلاً على اعتداد اليهود بأنفسهم ودينهم: فكرة التفوق الديني الكامنة كبذرة سامة في أطروحة شعب الله المختار تلك. وربما التفوق العرقي أيضا، الكامن بدوره في حكاية (قدسية الدم اليهودي ورفعة أصحابه)، وهي حكاية ثابتة كما هو معروف في النصوص اليهودية المقدسة عموماً؛

تعتبر تلك (الأدلة) التي عثر عليها أعداء السامية في فكرة الغيتو اليهودي وأسقطوا ما يحملون من مشاعر عنصرية عليها هي الواقعة، إلى جانب أسباب عديدة أخرى: (خيانة اليهود للسيد المسيح مثلاً، خلف إنتاج المقدمات الأولية، فكرية الطابع، التي انطلقت من وجهها النزعات، تنفيذية المظهر، تلك التي عملت على عزل اليهود عن مجتمعاتهم الأصلية ثم صنفهم في مراتب عرقية أقل قيمة وجدوى، وهو الأمر الذي سيقود مع الوقت إلى نتائج غير منتظرة عند أعداء السامية أو مستحبة في آن. لقد انقلب السحر على الساحر، إذا جاز التعبير، فعوضا عن تحجيم الطائفة اليهودية، كما كان منشودا آنذاك، وإبعادها عن فرص التطور الطبيعي، اقتصادية أو ثقافية كانت، جاءت النتائج مختلفة تماما عن الغايات والنوايا، فقد وجد اليهود الذين حرمتهم السلطات الأوروبية الحاكمة من ممارسة العديد من المهن المرفعة رسمياً جميع الوظائف الحكومية بشكل كامل. وجدوا أنفسهم في مواجهة حقيقية مع الواقع الصارم والجديد، فراحوا، انسجاماً مع ذلك الواقع، يبحثون عن خياراتهم المعيشية البديلة التي توفرها المهن الصغيرة وقليلة التكلفة: إعداد الأواني الحديدية الخاصة بأعمال الطبخ. أدوات الصيد. وغير ذلك من مشاغل متنوعة تتصل جميعها بأعمال الحدادة التي ستفتح بدورها الطريق أمام تخصصات جديدة: صك المعادن

بطرس المعري



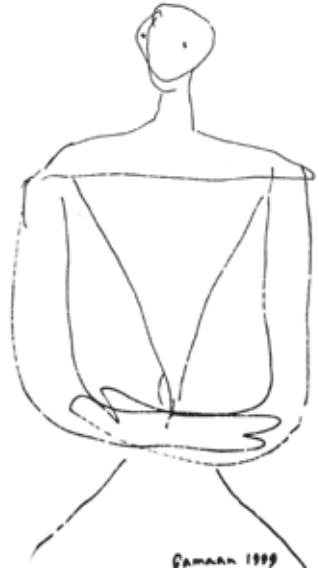
المختلفة، مثل النحاس والفضة والذهب. كما احترق اليهود، إلى جانب تلك الأعمال، فنون النجارة بأنواعها وصناعة الأقمشة وغير ذلك من أعمال يدوية لا يمارسها السكان من غير اليهود.

تحولت المهن الصغيرة مع الوقت وأسباب الاحتكار الطبيعية إلى مصادر عظيمة، لا توفر، لأصحابها موارد البقاء العادية، فحسب، بل تقود، مع دخول التجارة على الخط، إلى تراكم سريع لرأس المال الذي سيقود بدوره إلى توسيع مساحات الورش السابقة وتحويلها إلى مصانع صغيرة وكبيرة، كما سيقود في الوقت عينه إلى زيادة هائلة في أعداد الشباب اليهود. أبناء العائلات التي أصبحت غنية، الذين فتحت أمامهم فرص إكمال دراساتهم المتقدمة والعليا في الحقول العلمية والفكرية المتنوعة، وهو الأمر الذي سيفرز مع الوقت ما يصعب حصره الآن من أسماء الكتاب والعلماء اليهود وعلى جميع جبهات العمل المعرفي في القارة العجوز.

عزل اليهود أنفسهم، تماهت رؤاهم وإلى الحدود القصوى مع فكرة -الانتخاب الإلهي لهم- فتبعوها وأعادوا إنتاج تطبيقاتها الحسية والملموسة وليس الروحية منها فقط، فكان الغيتو، معقل الفكرة شاعرية الأصل وجدارها الواقعي في وجه محيطها الذي -لم ينتخبه الله- أو يمنحه أختامه الأسطورية. لتبدأ من هناك المقدمات التي نعرف اليوم تفاصيلها وآليات تحولها إلى

القصيدة التي لا تنتهي وحرية الشاعر

نصيرة تختوخ



يذهب نحو أيّ مكان وإن لاحق شيئاً ما فيكون شيئاً مثاليّاً أو حالة أو لذة أو شبح زهور، حدّاً قصويا في الحياة أو قفة عليا في الكائن.. يجدر التأكيد على أن التملّص من قيود أخرى بالنسبة إلى القصيدة الحديثة ممكن أيضا لصالح تكوين منطق القصيدة الجديد غير المُلَزَم إلا برحلته ودورانها الذي لا يفشل. لم نكبّحها لثُكُسَرٍ وثُرُمَم من أجل بناء إيقاع محدد إذا كانت قادرة على التوازن بحركة صورها وفكرها وجاذبيتها وتُنجَح في الدّهَاب دون إلحاح الوصول؟

عندما تتحقّلنا القصيدة وعمرها منفصل عن عمرنا وتقنعنا بطعم تجربتها وطعم تجربتنا فيها فنتركها وقد أمسكت بمكانٍ عندنا ووَقَعَت أثرها على أبيض وجدته واستباحته فينا لا يمكن أن ندخلها في مُحاسبات ضعيفة تتعلّق بقوانين وأصول يستعصي عليها قبول التمرد مع أن تعقيد الزّمن يتحدّى، يطالب بمبادرات تنسجم مع السرعة التي يرتفع بها أفق الخيال.

أظن تسيلان من شَبّه القصيدة بالخطاب المحبوس في قفينة، لتتخيلها يتقاذفها الموج، القارئ يحزّرها بوصولها إليه، بينما هي حرّرت بشكل ما كاتها إذ وصلته بنفسه وغامت بوصله للآخر. الأفواه الكثيرة والأقلام والأذان وحتى الخيالات المتعددة يمكنها أن تقرّأها وتتفاعل معها، تُخرِج منها وتُدخل إليها وتعطيها أبعادًا إضافية أو جديدة نهلت من تجارب المتلقي أو فكره. في هذا رؤيوية بثوب آخر وحرية الشاعر معها.

القارئ والشاعر أصبحا بمسؤوليات جديدة أهمّ ما فيها أنّها فردية ومختارة ومُتحدّية. الشّعر ليس طريقا يتيما في رحلة الإنسان برمّآتيه إلى الداخل والخارج؛ هناك فنون أخرى يمكن التعرّيج إليها ولا إلزام في كتابة الشعر أو في قراءته لكن بقاء الشّعر ومحاولات كتابته، التي يناسب بعضها وصفها بالرداءة، دليل على الحاجة الملّحة لا الترفية إليه. يبقى فقط أن رحلات القصائد لا تكون كلّها ذاهبة إلى البقاء وأن الشعر الحقيقيّ فقط ينجو من قبضة الزّمن ليعيش بقوانينه. يضم قارئه الحاليّ أو المستقبلِي وشاعره إليه ويمنحهما صكّ انتماءٍ وموقفاً في حين يحتمل الحدوث وتكراره.

كاتبة من المغرب مقيمة في هولندا

نبحث عن قِطْعَتَا في الحياة وربما لا نكتمل إلا قليلاً. يفعل الشاعر هذا بكثافة متعكّراً على اللّغة؛ مهتديا ببصيرته الملقّخة بإحساسه؛ يذهب إلى داخله ليخرج به ويمسك الحَبّات الرملية للزمن من أجل المواقيت الأخرى التي تمشي إلى ما بعد قضبان الواقع ملتصقا الواقعية. لكي يجد لا بدّ أن يرى لكي يرى لا بدّ أن يتجاوز القضبان، لكي يكون يريد يده الداخلية ويد الآخر وجهه الذي يلتقط به الإشارات صوتا وصورة ورائحة ووجه الآخر المستعدّ أن يخاطب ويرسل ويتلقّى.

حريته ليست من زاد الرحلة بل من مقوماتها، عندما نتساءل عن وظيفة الشعر أو نطالب بها قد يبدو وكأننا نريد تكليف الشاعر فيكون أول ما نفعله بذلك أنّنا نتعرّض لحريته التي رأيناها أساسية. لكن ألسنا نريده أن يكون رؤيويًا يسبقنا إلى الماضي والمستقبل؛ يقول عنّا، يجد لنا، لنفهم ونعكس، نتبرّك بالقصائد ونعطيها

بعضا من خيوط القلب لتشدّها للواقع أو تحرّكه ليطير ويسبح في فضاء لونيّ جديد وفسيح؟

يشبه فكتور هيجو في قصيدته "وظيفة الشاعر" الشاعر بالرّسول، يعتبره إنسان المدن الفاضلة الذي عليه أن يوقد شعلة المستقبل غير مكتثر بإهائنه أو شكره ويدعو مع ذلك الشعوب لتسمع الشاعر لأنّه الحالم المقدس صاحب الجبين المضيء. هيجو يحدد شكل علاقة الشاعر مع الزمن، يرى عليه أن يستبق، كما يطالب المتلقي بأن يثق إن لم نقل يؤمن برؤية الشاعر. في الاثنين لمس للحرية ومطرافكار كثيرة من بينها خطر المطلبين ورسم العلاقة بين الشاعر والمتلقي والعلاقة بين رصف الشاعر وفكره أو حاجته لكيّنونته وحاجته للآخر وحاجة الآخر له.

تكليف الشاعر بالرّؤيوية شيء فيه إجبار القصيدة على الوصول إلى هدف ممّا يحيل الشعر إلى مسار النثر الذي يبني فيه الكاتب نصا يصل إلى نهايته بينما القصيدة كون مفتوح - لا منته مع أنّ الرؤيوية قابلة للحدوث وعلى مستويين: الماضي والمستقبل لطبيعة الشعر نفسه. للقصيدة القدرة على الدوران في اللانهاية ككون منفرد منفتح، الدخول إليه لا يعني بداية لوصول ما بل انطلاقا نحو العودة. الشاعر پول فاليري شبّه الشعر بالرقص والنثر بالمشي ولم يكن السّباق لذلك، لكنه من شهد على الحرية الشعرية بقوله إنّ غايات الشعر فيه، ليس

فكرة الانتخاب الإلهي الأولى وضرورات -إنقاذ الذات المُهددة بالفناء- فتنتج الغيتو. ثم تمتد وتتسع لتجيء بالصهيونية ومشروع -الدولة الوطنية- المنشود، لتعثر على ضالتها، مستفيدة هذه المرة مما هب ودب من الصدف والأحداث التاريخية القبيحة، في فلسطين.. في مشروع الدولة العبرية الذي قام منذ العام 1948 ولا يزال يقوم على قاعدة عزل الذات الجمعية وردّها باستمرار إلى بناييعها الهلامية الأولى، حيث على الأنا المتفوقة المختومة بختم الرب أن تبتعد، تنعزل، وأن لا ترى في الآخر غير مصدر للخطر المحتمل على وجودها.. فتقصيه، ترفضه، لا تمد يد السلام الفعلي والمقبول له، كما فعلت وتفعل إسرائيل اليوم، بل تراوغه.. تحاصره بالمزيد من الهلوسات وأسباب الإلغاء، ولا تتوانى، بما يتفق تماما مع هواجس العزلة الصارمة، عن إعلانها نفسها:-دولة ليهودها فقط-! كما لا تتوانى، بما يتفق، هذه المرة، مع عنف التماثل الأخير وفكرة الغيتو، عن تسييج الآخر -مصدر الخطر المحتمل-، أو تسييج نفسها ربما، بهذا الجدار القبيح الملتف من حول الأراضي الفلسطينية والذاهب عميقا في غيّ تقطيع أوصالها!

شاعرية البعد هي الفكرة الأولى لموسى، وشاعري الأداء كان صاحبها الذي دعاه الله لملكوته السحري فذهب خلف الوعد الرباني، محققا، رمزيّا على الأقل، ما يصعب على الشعراء والأطباء وكهنة المعابد والكثير من الأنبياء أن يأتوا به: انتخاب الأنا (اليهودية)، التي قادها موسى من مصر إلى الصحراء، انتخابها الريادي من ربها وليس العكس، ولكن الفكرة العبقريّة تلك توارت نهائياً اليوم، ذهبت في بلاغتها الأسطورية واستعاراتها الفذة ولم تعد شاعرية أبداً، لم يعد على الأرض منها غير رغبة ورثتها بتأكيد عزلتهم، بامتصاص ما يحيل منها على تفوق الأنا الفردية والجمعية في مواجهة محيطها الإنساني.

لم تعد فكرة النبي المصري شاعرية بالمطلق، بل هي العكس تماما من الشعر وجاذبية الفنتازيا.. إنها العزلة التي تمثلها الآن إسرائيل، وترفع من حولها هذا الجدار وذاك وترقد تحت ظلالها.

كاتب من فلسطين مقيم في فيينا

ظهور الفكرة الصهيونية أواخر القرن التاسع عشر سوى الدليل الحي على ذلك الفشل الذريع لموضوعة الاندماج. وكانت الفكرة الغريبة تلك قد لعبت هي الأخرى دورا هاما في رفع منسوب المشاعر المعادية للسامية هناك، فهي، الصهيونية، التي حملت بين طياتها عديد الإدانات للسلطات والمجتمعات التي يعيش تحت ظلها يهود العالم.. العالم وليس أوروبا وحدها بحسب هيرتسل؛ وهي التي سعت، من جهة ثانية، لخطف يهود القارة الأوروبية بما يحملونه من شهادات علمية متقدمة وخبرات اقتصادية وأموال والذهاب بهم إلى جغرافيا بعيدة. هذا يعني أن الصهيونية قد عملت والحال هذه على تفريغ تلك المجتمعات من قوة اقتصادية ومعرفية هائلة يمثلها اليهود. علاوة على ما حملته أدبياتها من إدانات أخلاقية وثقافية صارمة لمجتمعاتها المحلية التي اتهمتها بعزل اليهود واضطهادهم والتمييز ضدهم الخ. وهي الأمور التي لن تُقبل مجتمعة آنذاك، ولن تقود إلا لتوتير العلاقة. أكثر مما هي متوترة أصلا، بين اليهود ومحيطهم العام، لتكون الصهيونية، انسجاما مع منطق التحليل هذا، إن صحت فكرته؟ قد ساهمت، بعلم أو بدونه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في الوصول المريع والسريع إلى فظائع الهولوكست؟

استعارة قصوى لفكرة العزلة هي الصهيونية.. مديح الذات الجمعية وأبعادها، بما يتفق تماما مع فكرة موسى، عن محيطها غير المُنتخب من الله مباشرة، فإذا كان ولا بد من غيتو لورثة الله على الأرض فليكن غيتو من النوع الجديد وغير المسبوق، فليكن حاضنا قويا لهواجس البعد والاغتراب الراسخة عن العالم، وبصرف النظر عن طبيعة المكان ومعالج الجغرافيا أو اسمها: موزامبيق.. ليبيا.. الأرجنتين، أو فلسطين، من سوء حظ أهلها. فالمهم هو تحقيق هوس العزلة واستحضار دوافعها، تلك التي نعرفها، منذ عرفنا الوجود اليهودي في فلسطين وإلى اليوم، ونعرف جيدا غياب طاقتها على الخروج من قوقعة الخروج الموسوي الأول من مصر والانصهار العادي في متون العيش الأدمي!

عزلة تُنتج الأخرى وتؤكد سطوتها.. عزلة تمتد وتتسع، تستفيد إلى المدى الأعلى من

إرهاصات أولية لأفكار معاداة السامية. إنها الأفكار التي يمكن اعتبارها بمثابة "ردة فعل شعبية إزاء مشروع الانعزال اليهودي". ولكنها ردة فعل قوية سوف تجد تأثيرها الكبير في دوائر صنع القرار الرسمي وسنّ القوانين "منع اليهود من العمل في المصالح العامة"، وهو الأمر الذي سيقودهم، كما أسلفنا، إلى احتراف الأعمال البديلة التي ستنتقل قطاعات واسعة منهم إلى "مواقع اقتصادية ومعرفية متقدمة"، لترتفع بذلك وتيرة العزلة لديهم وتنعقم المشاعر المعادية لهم عند أصحابها بالتالي.

على ذلك المنوال من الشد والجذب واصلت العلاقة بين اليهود ومحيطهم غير اليهودي إفراز تجلياتها: قوانين توضع ضد اليهود وأخرى تُسحب أو لا تطبق. أعمال أدبية وفكرية تظهر وتنتشر على حساب الحط من قيمة الشخصية اليهودية والتقليل من شأنها، تقابلها أعمال أخرى مضادة وموضوعية النظرة ولا ترى في اليهود سوى "شريحة اجتماعية مكونة إلى جانب الشرائح الأخرى لفكرة المجتمع بشكل عام"، وكانت الفكرة الأخيرة هذه قد ظهرت عبر أطر عقلانية ومنهجية واضحة في كتاب كارل ماركس الشهير "المسألة اليهودية" حين اقترح الكاتب على يهود أوروبا فكرة "الاندماج الكامل في مجتمعاتهم المحلية" وليس "الانكفاء على الذات بين أسوار الغيتوات"، وهي الفكرة التي لاقت، قبل ماركس وبعده، صداها التطبيققي الفعلي في واقع تلك المجتمعات، حيث يمكن العثور وبسهولة على آثارها عند مراجعة سيرورة الحياة اليهودية على امتداد القرنين الثامن والتاسع عشر في القارة العجوز، فهناك، تؤكد المراجع وكتب التاريخ، مارس اليهود "فئاتهم الأكثر تعليما وقوة اقتصادية تحديداً، أدوارهم الاجتماعية المعتادة والمفترضة" لقد أصبحوا جزءا عادياً، إلى حدود بعينها، من أجزاء محيطهم الاجتماعي. صار ظهورهم على سطح تلك المجتمعات مقبولا وصار اختلاط الزواج بينهم وبين جيرانهم من غير اليهود مألوفا تماما. ولكن أنساق الحياة العادية تلك لم تكتمل للأسف، إذ لم يُوفق اليهود من ناحية بالخروج النهائي من كهوف الغيتو، ولم يُوفق محيطهم الاجتماعي، ولعله لم يرغب، بجذبهم حقا إلى شباكه من ناحية ثانية. وما

شجرة الانتظار

أحمد الزلوعي

أطلقت فيرمونها فافتحم عقبه أبواب القرية وانساب يملأ السرايب والحجرات.. خرجت أسرابهم على وجل تستطلع أمر الملكة.. انتشرت ألوفهم فوق الأرض.. كانت الملكة واقفة بهدين مرتعشين وأزيز متواصل..

- رأيته الليلة، كانت قدماه على الأرض، ورأسه يثقب السماء.. كان القمر يتوجه بدرا، والنجوم حول وجهه، تطل يده ثمار الأشجار، وتطوي خطواته المسافات البعيدة.. ليس بزاحف، ولا طائر، وليس كمثل الدب، ولا الفهد، ولا الأسد..

تعال أزيز الجمع، واثالت فيرمونات منذرة بخطر فاسترسلت:

- طوال الليالي الفاتنة كنت أستشعر أصواتا غريبة قادمة من الجانب الآخر للغابة.. أخرج كل ليلة فأتأكد من القعقة والحفيف والرنين والصفير، وتترامى إليّ روائح غريبة لكني لا أرى شيئا حتى كانت ليلتنا هذه.. خرجت أسمع حتى وصلت إلى الشجرة الكبيرة فتوقفت على جذعها، وإذا به يهبط من بطن وحش حديدي.. كان الوحش يزوم، وعيناه تضيئان كشمسين، من بطنه خرج.. يمشي مشرع القامة.. جال في الغابة قليلا ثم عاد إلى بطن الوحش وانطلق به إلى البعيد..

أصغى النمل الصغير الكثير لحديث كبيرتهم.. كان صوتها كرؤيا عراف تخدش الجدار الذي يفصلهم عن الغد.. لا يعلمون منذ متى وهم في هذه الغابة.. شمس حارقة.. كائنات فظة لا حصر لها تسحقهم في مجيئها وذهابها.. قوت يشح حتى المجاعة في أوقات، وبفيض محفوقا بالخطر في أخرى.. حشرات لا طعام لها إلا أسرابهم، وأخرى تتفقد بيضهم فتلتهمه قبل أن يفسد..

أسلاف عاشوا في زمن غابر اهتموا إلى أن الهلاك المحقق في بقائهم فوق الأرض.. ورغم أن النبات يبدأ من تحت الأرض و يبرز صاعدا طلبا للحياة فإن أسلاف النمل الحكيمة قد اتخذت الاتجاه المعاكس.. هبطت تحت وجه الأرض.. حفرت بالعناء طرقا وممرات.. صنعت بالدهاء مسارب وشبكات.. خصصت للبيض مخايئ، وللقوت مخازن.. الفرق تحت الطين ظل حتى اليوم طوق النجاة من الفناء، والغياب في الأعماق لم يزل وسيلة الحضور.. لكن هذه المأساة التاريخية هي التي ضمنت لهم البقاء في كوكب شهد انقراض ديناصورات عاصرها أسلافهم بالفعل.

في البدء لم يفهموا شيئا من حديث الملكة، لكن مجموعهم أخذت تتبادل الأزيز والصرير.. تسارعت ذنابات أهدابهم الطويلة.. ما حقيقة ذلك الكائن العملاق؟ وماذا عساه يريد منهم .. لقد رأوا من

نفس جنسهم نمالا أطول وأكبر لكنهم ليسوا بعظمة من تصفه الملكة.. هل يكون من نوع جديد من النمل؟ لكن كيف يحمل القمر فوق رأسه، وكيف يسكن بطن وحش؟

تصاعد ضجيج ألوف النمل الشغالات.. وحش جديد يضاف إلى وحوش الغابة؟ زائر عجيب من غابة بعيدة؟ أم واحد من أبناء نمل عظيمة جاء لينتشلهم من مدافن خوفهم التاريخية.. هل يمكن أن يحيوا فوق وجه الأرض يوما بأمان؟

اندفعت جماهير النمل تتسلق الشجرة العالية.. ترفع أهدابها تتسقط مويجات صوت بعيدة.. من شواشي الشجرة لاح على البعد مشهد جديد.. أضواء، وأذرع حديدية بأسفة كأشجار بغير أغصان ولا أوراق.. وحوش تتحرك بعيون مضيئة.. جدار من الحجر في طور البناء.. فوق الشجرة اندلعت أشواق النمل.. لم تكن تفاصيل المشهد واضحة، لكن نمالا رأت أشباحا عملاقة تبينت فيها رأسا وجذعا وبطنا.. ورغم أنهم رأوا كل الأشباح تتحرك على قدمين إلا أنهم ترسموا أهدابا وفقرات.. استحالت بعض الأصوات الغريبة إلى صرير يشبه صريرهم.. وصارت لبعض الروائح غير المفهومة ملامح فيرموناتهم.. نمل أخرى لم تر إلا أشباح كائنات غريبة عن الغابة وما فيها..

توزعت مشاعرهم.. نمل تبكى خوفا، وأخرى فرحا.. هل يمكن أن يحيوا فوق وجه الأرض يوما.. هل تفسح لهم الضفادع و العناكب والسحالي والحشرات لهم مكانا للحياة في نور الشمس .. هل سيأمنون على أقواتهم وبيضهم المخبأ في جوف الأرض.. هل يرتاحون من حمل الأثقال وقطع المسافات وسطوة الخوف يوما.. وإذا أمكن ذلك فهل سيكون هنا في ذات الغابة التي لا يعلمون سواها أم هناك وراء الجدار الحجري في مستعمرة أقاربهم الأقوياء.. لم يجد النمل الدؤوب ما يتوجب عليه فعله لكن مجموعهم اتفقت على قرار جديد.. في كل ليلة سيزحف الجميع صوب الشجرة الكبيرة.. يعتلون جذعها الضخم شاخصين بأبصارهم صوب حافة الغابة باتجاه المستعمرة الجديدة، ورغم أنهم لاحظوا ارتفاع الجدار الحجري يوما بعد يوم ورغم أن ملكتهم لم تر الكائن الغريب مرة أخرى إلا أنهم لا يزالون على عادتهم اليومية في اعتلاء الشجرة كل ليلة حتى بواكير الصباح.

كاتب من مصر

رسالة نوهادرا

فصل من رواية

عبدالله مكسور

على

ما يبدو أنَّك لا تستلم الرسائل الإلكترونية التي أبعثُ بها إليك دوماً، إنَّها أنا ميسون التي صرّت تعرفُها ميس والتي سرقت منها كلَّ أفكارِ رواياتك الأخيرة بما فيها هذه التي سَتعيَدُ صياغةَ الرسائل فيها لتكونَ روايةً جديدةً تمهّزُها باسمك، مشكلتكُ معي أنني أعرفُك أكثرَ من نفسك، أعرفُ أنَّ الأشياءَ عندك ترتبطُ بفعلِ الكتابة، كلُّ شيءٍ تُخضعُه لفعلِ الكتابة، هل أخبرتكُ أنَّي غيَّرتُ اسمي أخيراً بعد انقطاعك الدائم عني، أنت لا تُريدُني لذا لم أعد أريدُ هذه الأسماء التي تُشكِّلُني والتي أعطيتُك مفاتيحها كاملةً لوحيك، لا أحد يعرفُ مفاتيح الأحراف فيها سواك، ولأنَّك لا تردُّ على بريدي قمتُ بإنشاء صفحةٍ على موقعٍ جديد لوئهُ أُرّق اسمهُ "الفيس بوك" يُتيخُ للناس التواصل بين بعضهم دون النظر إلى الحدود أو الجغرافيا أو اللغة، لقد أسقطَ هذا الموقعُ حدود سايكس بيكو التي نعرفُها وحقّقُ أحلامَ الجميع، فالقوميون رأوا فيه اتحاداً للعرب، والمسلمون لمسوا فيه إعادةَ أمجادِ الخلافة، ونحن المسيحيين تعاملنا معه امتداداً للأباطرة الأقدمين، لذا أردتُ أن يكونَ مملكتي ففتحتُ صفحةً فيه اسمها نوهادرا، بثثتُ فيها كلَّ ماضيها معاً ووضعتُ فيها رسائلنا القديمة لتكونَ شاهدةً عليك في غيابك الذي آلمني، كشفتُ صفاتك وقياساتك والمُدن التي تحبُّها، أقوالك التي تردُّها دائماً، رحتُ أوَّلُف على لسانك أنت بأنك قلت مثلاً: الصداقة بين رجل وامرأة هي حبٌّ جنسيٌّ مُتَوَتَّر، أما زلتَ تتفأَلُ بِقدوم الليل وتعبثُ بالتهار لتقتل الوقت فيه، تحبُّ الليل لأنَّه يُشبهُني، أنا منذ الآن "نوهادرا" بثوب ميسون وعباءة ميس، سمعتُ أبي يتحدّث عن أقرباء لنا في نوهادرا شمالي العراق، ما يزالون هناك رغمَ كلِّ شيء، تخيلِ يرفضونَ كلَّ التسميات الطارئة للمدينة حتى اسمها الرسمي اليوم "دهوك"، هي في عقليهم الباطن "نوهادرا" وفقط، هنا توقفتُ عند الاسم، أريدُ أن أطلَّ جزءاً من التراب الذي ضمَّ أجدادي، أخبرتكُ مرَّةً أنَّ ابنتي ستكون شام أو داماس، اليوم أقولُ لك أنا "نوهادرا" التي ستُنجبُ كلَّ المُدن من بعد، هل تُصدِّقُ أنَّ التعلُّقَ بمدينةٍ غائبةٍ يجعلنا نتوه في أبجديات التواصل.

ما إن أنشأتُ الصفحةَ عبر الفيسبوك لأضعَ فيها بقاياك التي أثقلتني حتى تتالت الرسائل والإعجابات تسألني عن نفسي، عن الذين يقفون خلف الصفحة، واحدة فقط من الرسائل التي توقفتُ عندها، كانت الفتاةُ تعملُ في مجموعة "سوراق"، أخبرتني أنَّ المجموعة في خطواتها النهائية لإطلاق جريدةٍ تحملُ نفسَ اسمي، " نوهادرا"، لم

أصدّقُ في بداية الأمر ولكنها حين أرسلت لي الشعار الجديد أيقنْتُ أنَّي لا أحلم، يحدثُ أحياناً لأحلامٍ بسيطةٍ أن تغدو حقيقة، ألسْتُ أنت القائل "علينا أن نتوقَّعَ الفَرَحَ من مكنِ الحزنِ فينا، هذه هي الحياة"، لهذا ذهبتُ مع الأشياءِ حتَّى نهايتها، وبعد عدَّةَ رسائل التقيتُ مع الفتاة في ركن "براديس" على أوتوستراد المزة، أخبرتني بتفاصيل العمل وأثارها اختياري الاسم رغمَ أنَّ المشروع لم يُعلن عن تفاصيله بعد، لقاءً واحدً كان كفيلاً بأن نكون أصدقاء، تكرَّرت لقاءاتنا بعد ذلك بشكلٍ دوري حتَّى دعيتني إلى غرفتها في شارع الفارابي! سأحدِّثُك عن غرفتها فأنت تحبُّ التفاصيل، تلك الغرفةُ تتشاركُ معها بها فتاةٌ تعملُ مذيعةً في قناةٍ تلفزيونيةٍ تتبعُ نفسَ المجموعة، رأيثُ صوراً لها فقط ولم ألتقيها، عيونُها تضجُّ شهوةً، تلك الفتاةُ كانت قليلةً التواجد في الغرفة فهي تملكُ طموحاتٍ عاليةٍ مع أنَّها لا تحبُّ الموسيقى، الموسيقى عندي هي المُركِّزُ الذي يقومُ عليه الإنسان، لقد نقلتُ ذلك لصديقتي التي أتحَدِّثُ لك عنها الآن، صارت مثلي مُولعةً بالموسيقى، ثرأفقتُني إلى حفلاتِ العزف المنفرد بينما تُخبرُ شريكَّتها في السكّن أنها تذهبُ إلى الجامع لحضور درسٍ يفيذُ الروح ويطمئنُّها، اكتشفتُ ذلك حين قبضتُ عليها متلبِّسةً بالانصراف قبلَ موعدِ انتهاءِ الحفلةِ بربع ساعةٍ حيثُ أخبرتني أنَّ صلاةَ العشاء انتهت من عشر دقائق والوقتُ المُتاح لغيابها انتهى، تسألُ نفسك الآن لماذا كلُّ هذا الحرص، ببساطةٍ لأنَّها تخافُ من المذيعةِ التي تسكُنُ معها، تخافُ أن يعلمَ صاحبُ المجموعة بِخروجها للسهر، السهرُ متاحٌ فقط في بيوت الله!

بالأمس اتصلت بي صديقتي الجديدة وأخبرتني عن نيتهم التعاقد معك لتكونَ مسؤولاً عن الجريدة، ألم أقل لك إنَّ القدرَ يلعبُ لعبتهُ الكاملة بيننا، تسيِّرُ بيني وبينَ نفسي، في تلك المسافةِ الفاصلةِ بيني وبينَ أشياءي، تُحاصرني فأحاصرُ حصاري فيك، لا أعرفُ سبباً لكلِّ هذا فأنا ورثتُ الحبَّ عن سابقاتي مُصادفةً لأكونَ العاشقةَ البعيدةَ عن حبيبٍ مشغولٍ بتفاصيل الكلام، هل تقمَّصتُ دورَ المؤلِّف في رواياتك فكنتُ البطلةُ الغائبةُ عن مساراتِ السردِ عندك، أنا التي وُلدتُ على باب الكنيسة لأكونَ نذراً للربِّ الغائب، أنا ابنةُ الناصريِّ الذي يعيشُ فينا منذُ أن ضلِبَ على الخشب، غيبوبتي الأزليةُ فيه حدُّ التوحدِ صارت معك، ليست مُصادفةً أن أكونَ في دائرتك ليضعكُ القدرُ أمامي أو أمامك في الحروف، هل استمعتُ لعزفِ العود بنقرٍ يرافقهُ على الدفِّ المُسطحُ في بدايات الأزل، هل استمعتُ لوثرٍ

حسين جمعان



يتناولُ القلبَ ولا يتزكّه، كان ذلك العزفُ في المعرض الأخير للصور التي تحكي عن أماكن العبادة، كنتُ أوْدُ سؤالك لحظتها عن سبب وجود دور العبادة في غياب المؤمنين؟، لكنَّك لم تكن هناك، كان ظلكُ في المكان ولا أحد سواك، تسكُنُ في الحظِّ المرافقِ لي مع صديقتي التي تأتيني بأخبارك تبعاً دون سؤال.

أنا نوهادرا، هنا الخيال وليس السؤال بأن تكونَ مدينةً مُتحرِّكةً ساكنةً في عقول الآخرين، نجوُث من موتٍ جدِّي الذي لا يُشبهُ الموت، نجوُث من موتٍ أختي مُصادفةً فماذا لو كنتُ وُلدتُ بعد ولادتي بعامين ونصف مثلاً، هل كنتُ سأحملُ الأسماء الجديدة كلها هرباً من اسمي القديم! وهل كنتُ وقعتُ بحبِّك من كتابٍ قرأتهُ لك مُصادفةً أيضاً، هل كانَ ولعي بالقراءة سيكوْنُ أقلَّ لو حملتُ اسماً واحداً، وهل كنتُ سلكْتُ دربَ الموسيقى في أصلِ البدايةِ والنهايةِ لكلِّ شيء، منذُ سكتنتني وأنا أحترفُ الأسئلةَ الباقيةَ في خلدي، الأسئلةُ وحدها

تعرفُ طريقها إليّ لأبحثَ عن إجاباتها بين شطورك، في السطورِ أرى ما وراء الكلمات بحثاً عن إشارةٍ لي وحدي أفهمُّها! هل حدَّثتُك عن جدي زوج ميسون الكبيرة، جدِّي بعدَ وفاة ميسون لم يتحدَّثَ بكلمةٍ واحدة، أتقنُ حديثَ الروح للروح، جدِّي كان اسمهُ آشور، أصيبَ بعد خمس سنواتٍ من قتلِ ميسون ورحيله القسري إلى الأرض التي سكَّنها بسرطان الحنجرة، لم يكن يعرفُ أنَّه يُدعى سرطان الحنجرة، تعرَّفَ إليه في غفلةٍ من الغياب فكانَ فريسته المُستَهارة، وحذَهُ خاصَّ حروبه كاملةً ومات بعد أن اقتلَعَ حنجرتَه بأصابعه، ربَّما سأفعلُ مثل جدِّي حين أقنطُ من وجودك حقيقةً بين يديّ، أقتلُكَ من الجذور البعيدة حيثُ نبْتُ أنت لأزرَعَكَ من جديد بعد أن أعجنَ أعضاءكَ بجزيئاتي، لا تخف، العجنُ ليس موجعا بقدر ألم الوله، كنتُ سرِّي الوحيد الذي دفنْتُهُ بين أحشائي، سأقرأ السرَّ ما استطعتُ القراءةَ، أهجِّيه من الوريد إلى الوريد!

حسين جمعان



في الأسبوع الماضي رأيتهُك تعْبُرُ شارعَ الفارابي مُتَجَهًّا نحوَ بيت شفعان، ربّما كنتِ تتَفَقُّ معه على الوظيفةِ الجديدة، لا أحبُّ هذا الرجل فكن حذراً منه، يقولون أنّه تزكَّ زوجته الأولى وأبناءهُ في أحدِ أحياءِ دمشق، وغرقَ في أعماله المشبوهة، سامِرٌ لك سرّاً لا يعلمهُ أحد، في يومِ الثلاثاء الماضي اتصلت بي صديقتي لأزوَرها في غرفتيها فالمذيعَةُ غيرُ موجودةٍ طيلةَ النهار، حينَ ولَجْتُ إلى الغرفةِ كانت الموسيقى تخرجُ من مسامِها، بعد عشر دقائق فقط أخرجت أربعَ غَلَبٍ من البيرةِ السورية، وضعتها أمامي وأسدلت الستائر، أرادت أن تشرَبَ دون أن يراها الله والناس، بعدَ الشَقَّةِ الثالثة وضَعَت كَفَّها على فخذي، أصابني الدهول للحظةٍ لكنّي سرعان ما أدركتُ مرامها، ثريدٌ حبّاً يُعوِّضُها الحرمان الذي يُمارِشُ سطوته عليها ولأني أرشدتُ روحها إلى دهاليزِ الموسيقى تعلَّقت بي حدَّ الرغبة بتلَمِّسِ الجسد، لا أعرف سبباً دفعني لاحتضانها لحظتها، كنتُ ربّما على استعدادٍ مثلها لأقتلكَ فيح، وضَعَت يدها على صدري ومسحته، كانت حريصةً ألاَ تتقاطِعَ عيوننا معاً، أمامَ استلابي سحبتني من أصابعي وارتمينا على السرير، قلبتني وقلبُها، تعانقنا طويلاً، عَضَّتني تحت أذني وعضضُها في صدرها، تهَيَّجنا معاً فتركتني ممدَّدةً على السرير وأخذت وضعيةَ السجودِ فوقِي ليصير رأسي بين فخَّيها ورأسها أسفلَ غُضوي، أولَجَت لِسَانها بين شفيريّ فضممتُ فخذَيّ ودَفَعَت هي يوركها تجاهَ في، خنقنتني رائحةُ الشهوةِ عندها فرفضتها حتى ارتوت، أحسستُ بسائِلها يختَرِقُ بُلعومي، وارتعشتُ أنا بعدَ أن أدخلتُ إصبعيها الوسطى في بَطْري!

“ الشهوةُ قاتلةٌ للحب والصدافَةُ حبٌّ متوَكِّرٌ، هكذا تقولُ أنت وهذا ما فعلتُ بالضبط، كان حبِّها لي متوَكِّراً حتّى ارتوتُ بتدْفِيقِ سائِلها، كنتُ أنتَ القدَحَلُ لذلك!

تقلَّبت على السرير ثم نهَضت بعدَ أن غمَزت لي، “ ما صار شي، بعدنا بنات”، العذريةُ كانت تعني أن يبقى العِشاءُ متماسكاً بانتظارِ الفاتِحِ القادم بعدَ عقدٍ وشهود، تناوبنا على الفعل عدَّةَ مرَّات حتى عَرَضت عليّ أن تُوَمِّنَ لي تأشيرةً إلى أحدِ الدُولِ الأوروبيةِ لنخرُجَ سوياً وننزَوَجَ هناك، الفكرةُ أصابتني بالجنون، بمجردَ التفكير فيها تجعلني أشمئزُ من نفسي، جسدُ الأُنثى مُقَرِّفٌ لنا نحنُ الإناث، تلك التعاريخُ التي تقضُّونَ الليلَ والنهارَ بتخيُّلها تعني لنا صفرَ الأشياء، هل تعرفُ ما يعني صفرُ الأشياء؟ إنَّه اللا شيء!

تجدَّدَ العرضُ مراراً بعدَ أن أيقَنتُ أنّها تتورَّط في بقائي معها خاصَّةً بعد أن رُحِتُ أفْتَش في صفحاتِ السحاقيات لأعرف أكثرَ الطُرُقِ إثارةً للشريكة، ودونَ أن تعلِّمَ بمخططاتي رُحْتُ أطبِّقُ العلمَ الجديد عليها لتهمِسَ لي في غالبِ الأحيان، أنّي أفعلُ الأشياء التي تُفَكِّزُ بها دون أن تَقْلُها، كنتُ متوَحِّدةً معها لأقتلكَ في داخلي، أمامَ إلحاحها واستئجارها غرفةً في نهايةِ شارعِ العابد لتكوُنَ ملاذاً لنا من عيون شريكِها المذبِعة وصاحبِ مجموعةِ سوراق، تلك الغرفةُ كانت بائسةً جداً فليسَ فيها إلا سُريرٌ حديدِيّ يُصدِرُ صوتاً كلِّما تحرَّكنا عليه لذلك نقلتُ الفرشةَ على الأرض بعدَ أوَّلِ اتِّصالِ بيننا فوقه، ساعاتُ نقضيها في ظلِّ الشهوةِ ثم نشربُ ونغتسلُ معاً لتعودَ إلى الغرفةِ مع انتهاءِ صلاَةِ العِشاء، أمامَ هذا الإرباك الذي بدأ يصيبني بإلحاحها المتواصل كانَ عليّ أن أضغها تحت الأمرِ الواقع فلا نقوَدُ لديّ لأكوُنَ على نفقِتيها إن سافرنَا معاً، فافتَرَحَت على الفور أن أكوُنَ معهم في الجريدةِ

الجديدة “نوهادرا” حيثُ سأكون مسؤولَةً عن صفحةِ التواصل الاجتماعي!

لم أتردَّد في قبول عرضها لثلاثةِ أسباب، أوَّلُها أنّي بحاجةٌ مادِّيَّةٍ حقيقيةٍ والثانيةُ كي أتخلَّصَ من إلحاحها المتواصل والثالثُ كان كي أراك.

في اليوم التالي أخبرتني أنّ بإمكانني أن أبدأ العملَ معهم اعتباراً من أوَّلِ الشهر.

نوهادرا

لن أطيلَ عليكَ في هذه الرسالة فقد علمتُ أمراً مُهمّاً للغاية، يبدو أنّ لا أحد يعلمهُ في الشام كلّها، ظلّ سرّاً خفياً طيلةَ العقود الماضية، صديقتي التي تحدّثتُ لكَ عنها طويلاً، تلك التي تعملُ في مجموعةِ سوراق، شريكتي السحاقية، اكتشفتُ اليوم بعدَ لحظاتٍ عصيبةٍ قررتُ فيها ألاَ أفتربَ منها حتّى تُخبرني بسرّاً لا يعلمهُ أحد، تركتها حتّى تعرّت تماماً وبدأتُ تُداعِبُ عضوها حتى ابتعدتُ عنها ووقفتُ في الزاوية، أمامَ شراسيها انتابتني شراسةٌ أكبر حتى انهازت واعترفت أنّها ابنةُ شقيقِ شفعان، الشقيقُ الذي سلَّقه شفعان للقتل، هي ابنتُة الوحيدة التي رافَقَت شفعان منذ الصغر بعد أن غدرَ بأبيها فظَلَّت معه تحت عباءتِه غريبةً عنه دون أن تُخَيِّرَ أحداً بالسر، حياتُها تصلُحُ روايةً ربّما إن التقينا قريباً سأخبركَ التفاصيل لتكتبِها!

كاتب من سوريا مقيم في بروكسل

فواتير الموتى

أحمد ضياء



الموت.

أيها الناس، لا فرق بين الميتاتِ فجدي الذي مات بلغم هو ذاته الذي مات بحزام، أبي يتعكّر على نهر من الدماء ومن حسن حظة أنه مات ولم تصبه شظية.

تتمطى أرساغ الأذرع بشارين منتصبه، بأقفاصٍ صدئةٍ، بطفحٍ جلديٍّ، بخميرةٍ أفيونٍ ترشُ أنصفها المبيضةِ.

ما انفك الأطفال يُنشفون رفات القتلى المدبوغةِ بعويل الرصاص.

ريثما نترك الأبدان تصدأ.

شاعر من العراق

يتكور العصفُ مخلخلاً ناظريّ

دبوسٌ، دوي المجزرةِ

ينغرُ تكاليف الشظيةِ.

حاول قدر الإمكان مزاججة البكتريا

مع بعض الحيوانات التي تعتاش علينا

ستتأكد حتماً أن البوم من نفس النسل

الذي تتدحرج منه الأديان.

تفترشُ الجثث ساحات المدينة

فتغمرنا بقليلٍ من التواصل وكثير من

العطور،

بالقربِ من الطبِّ العدلي، أمست أرقام

فواتير الموتى تتزاحم، إذ أن الانتحاريّ

الذي فجرَ ذاته على جمعٍ من الأطفالِ

والنساء، ظل يجوُّلُ ببعض الأفتدةِ

المعلقة التي ترفض الانصياع لأوامر

يقولُ أخي الذي عادَ توّاً من الحربِ

إن حياتنا المتمكيجةُ بالدمِ

أكثرُ زفرةً من السمكِ.

أزيرٌ، عبر أجسادٍ تحت القصف

أنهارٌ قنابل تنثالُ على دكةِ الافتراسِ

عودتنا عيوننا أن تتكئ على جدران

خائفة.

أقصصُ اليافطات ذاتَ المخلبِ

المتمردة،

أحملُ وشمَ الأرواح التي تحلُّقُ بزوايا

السياراتِ

البشرُ إطاراتٌ ملغومة، عبواتٌ ناسفةٌ

تقدحُها المقابر

بالأمس، التوابيت صالاتُ تردُّمُ فجواتنا.

يهطلُ وعَلُ الأصوات تنذوقه بأبداننا.

معتسر المعتوهين

ثلاث قصص

الحسن بنمونة

أن تكون محبا للسياسة

أنا أحب السياسة كثيرا. لا أنكر أن الناس كلهم يحبون هذه المرأة التي لها حلمتان حمراوان لإجهادهما بالمص والعض واللمس والخدش. لها حلمتان حمراوان ومؤخرة انتفخ جانبها ككوكبين متجاورين. أتصور أن هذا التشبيه يجانب الصواب، فلنقل إنهما يشبهان منطادين سياحيين والسلام. أحبها كثيرا كثيرا حتى إنني وشتت اسمها في ساعدي، والواشم كان من مرتادي السجن البلدي، وهو أيضا من أحبائها. حدثني عن متاهات الحبس والنقاش والجدال السياسي الذي كاد يفجر جنبات البناية. قال كذلك إنهم أحجموا عن التغني بالسياسة فانتشرت حبيبات شخصها الطيب بحبيبات التفكير العميق، وكان هذا الطبيب من قراء علم النفس وعلم الاجتماع. شك في البداية على غرار الشك المنهجي الذي تعلمناه كلنا من مدرسي الفلسفة في جارتنا الجزائر. أنتم ولا شك تقدرون هذه المتاهات السياسية، فقد اعتدنا أن نسمع المذيع دوما يسب السياسة العربية، ويقول إن المشكل يكمن في تعنت الرؤساء. وأنا لا أنكر أن البطاطس لما غلا سعرها جعل الناس لا يأبهون للسياسة، وقد قلت لصديقي المنتمي إلى حزب التقدير والوحدة إن السبب يعود إلى جارتنا التي تنتج الفائض وكأنني عالم بدواليب الاقتصاد مع العلم أن الأمر دون مواربة يعود إلى الأغنياء، وهم أحرار في أن يبيعوا أو يحرقوا بضائعهم. هؤلاء كذلك يحبون السياسة التي لها حلمتان وووو... كثيرا. وربما حبهم لها يفوق حينا لها نحن الفقراء. المسألة لم تعد تتصل بهوى حُرّ ينتابنا جميعا نحن البشر القذرين الذين نحب الحياة والمال ونريد أن نكون جميعا هرقل هذا الزمان. لا علينا أحبائي القراء السياسيين، أحيانا ينبغي لنا أن نتجنب الصراع وأن نكون متزينين، ننظر إلى العواقب بعيون ثابتة حتى نتجنب الكوارث والأزمات. في الواقع ، أنا لا أسعى إلى أن أكون سياسيا كذا. أنا أريد أن أتزوج السياسة. أحبائي، اعذروني، لا أنكر أن حبي لها غصص نومي. أتناول الآن جرعات من السوائل المتومة، وأنا أعرف أنها مخدرة، ولكن لا بأس من التضحية المرفوقة بالمعانة. أعرف أن السياسة لا تحبني. قال صديقي ما معناه إنها لا تحب إلا الأغنياء. الخائنة الغدرة البدينة القذرة، ستصايب بخيبة أمل، لا تدرين من أنا، أيتها المرأة العرجاء. صحيح أنني أنتمي إلى الطبقة الكادحة المحبة للنضال السياسي بالمعنى الطيب، ولكنني أملك قلبا تكسره الرياح

الهوجاء، وتميته النكبات. أحيانا أبدو ساذجا كدجاجة مسلوخة، مرمية في قارعة الطريق. أبدو كالموجة الهادئة التي تجلب السمك إلى الشط كي يتمرغ في رمالها ويلعب لعبة الاختفاء والارتقاء على السمك الضعيف البنية على سبيل تعلم فن الدفاع عن النفس، أو على سبيل إغاطة البشر مرتادي الشواطئ لفعل محرمات قد يغض القانون عينيه عنها. لا علينا، أيتها القذرة التي لا تنظف منخاريها، ولها حلمتان محمرتان بالمص واللمس، يلمسها الثعالب والأفاقون والذئاب كاخ كاخ كاخ، أنا أغضبك حقا أيتها السياسة البغيضة. أنا لم أعد امتلك وجهها نضرا يجلب الانتباه، أنظري إلى ساعدي، أترين هذا الوشم، إنه أنت أيتها الكلية المعطوبة المصابة بخلل فني. هي حقا صورة أفعى تتلوى لتتنقض على طائر لا يظهر منه إلا ذيله. لا تدرين أنني لاحق خطواتك. أراك ترتمين بين أحضان ذلك البورجوازي قاتل الطبقة العاملة الذي سينال جزاءه في الجحيم. أحمل الآن سكيننا من الحجم المتوسط، وأنا قادم إليه للثأر حتى أجعلك أرملة.

وجهة نظر

تفحص الغني بدن فقير بعينين مدبرتين على التفحص قبل إبداء الرأي. قال له: إن الله يحب الفقراء. صحيح أنهم لم ينالوا قسما وافرا من الغنى، ولكنهم أغنياء في أحشائهم. هو يختبرهم حتى يعرف من يكون صبورا، ومن يكون جاحدا. رد عليه الفقير: _ أئوِّجُه حديثك إلي أيها الأبله؟ _ طبعاً. أترى أنني أحدث نفسي؟ _ كلا. ولكن يبدو أنك أخطأت الهدف. _ أخطأت الهدف؟ _ طبعاً. أنتم دائما توجهون نصائحكم إلى معسر المعتوهين من الفقراء. وأحيانا تقولون لهم إن ما لا يُرى هو الأفضل. لا تحدثون أنفسكم أو أصدقاءكم من أكلة اللحم الآدمي. رجاء انصحوا الأغنياء.

الأنثى التي ينبغي لنا بيعها

يقف الدلال شامخا، منتصبا كشجرة صفصاف عاتية أمام حشد من النخبة التي يبدو أن التاريخ جزء من همومها اليومية. لا علينا. أخرج سيفا من الصندوق الخشبي الذي ركنه خلف المنبر. _ هذا سيف عنتره. _ ربع فرنك. _ نصف فرنك. _ درهم واحد. _ ثلاثة دراهم. يصيح فجأة مهللا: _ بيع بثلاثة دراهم. ينحني إلى الأسفل ويخرج سيفاً آخر. _ سيف سيدنا عمر بن الخطاب. _ نصف فرنك. _ فرنك واحد. _ درهم. _ ثلاثة دراهم. يصيح مهللا: _ ثلاثة دراهم. ثلثة دراهم. بيع بثلاثة دراهم. ينحني إلى الأسفل ويخرج حَقًّا. _ الحق الذي كان يضع فيه كاسترو تبغه المفضل وهو في الأحرار يشقاتل أعداء الثورة. _ فرنك واحد. _ درهم واحد. _ ثلاثة دراهم. ويصيح مهللا: _ بيع بثلاثة دراهم. ينحني إلى الأسفل ويخرج...

حسين جمعان

- _ صدريه جلي جولينا.
- _ مائة ألف دولار.
- _ ألفان.
- _ خمسة آلاف.
- _ مليون.
- _ مليونان.
- _ ويصيح مهللا:
- _ مليونان. مليونان. بيع بمليونين.
- _ ينحني إلى الأسفل.
- _ زجاجة عطر فارغة تعطرت بها الفاتنة باردو.
- _ مليون دولار.
- _ مليونان.
- _ أربعة ملايين.
- _ عشرة ملايين.
- _ خمسمئة مليون.
- _ يصيح مهللا.
- _ بيعت الزجاجة بخمسمائة مليون دولار.
- _ ينحني إلى الأسفل.
- _ أخيرا أعرض تبان سونيا الأوكرانية.
- _ مليون دولار.
- _ عشرة ملايين.
- _ خمسمئة مليون.
- _ ستمئة مليون.
- _ يصيح مهللا.

_ بيع تبان سونيا الأوكرانية بستمئة مليون دولار. والآن أفسحوا لي الطريق كي أشد الرحال في الطائرة إلى أوروبا للبحث عن الخرفة التي تمخطت فيها الممثلة القديرة كاترين دونيف دم صدرها.

كاتب من المغرب

مسامرات الأموات واستفتاء ميت لوقيانوس الهيليني السوري من سميساط ورحلاته في العالم السفلي

عمار المأمون



شوفينية هائلة تجتاح بعض المثقفين والكتّاب السوريين حين الحديث عن لوقيانوس السميساطي، السفسطائي والكاتب السوري الذي يعود نشاطه الفلسفي والفكري إلى منتصف المئة الثانية بعد الميلاد، هو مدعاة للفخر الروماني وعلامة على عمق سوريا في التاريخ بوصفها ساهمت في إغناء التراث الغربي-اليوناني، فالحديث عنه في بعض الأوساط الثقافية ينبع من محاولة لتجاوز عقدة النقص التي يمتلكها الشرق تجاه الغرب، فمحاوراته وأفكاره الساتيرية التي نشرها عبر رحلاته المتنوعة بين روما وإيطاليا وأثينا وأنطاكية، ومؤلفاته التي تفوق الثمانين وسخريته اللاذعة جعلته من أشهر نقاد عصره وخطبائه، فلوقيانوس من مشاهير سوريا أدبياً وفكرياً قبل وصول الفتح الإسلامي الذي لم يترك مجالاً للثقافة السوربة للاستمرار بل استبدلتها بأخرى عربية-إسلامية، لوقيانوس أو لوسيان يتحدث اليونانية والسريانية، وكان نتاجه الأدبي باليونانية، وقد تُرجم عمله "مسامرات الأموات" و"استفتاء ميت" لأول مرة عام 1966 على يد السوري إلياس سعد غالي، هذا العام تعيد المنظمة العربية للترجمة نشر "مسامرات الأموات" و"استفتاء ميت" في محاولة لإعادة إحياء تراث هذا السوري الذي ولد في ساموستا التابعة الآن لتركيا.

لا توجد معلومات دقيقة عن حياة لوسيان، لكننا نعلم أنه يتحدث السريانية وتعلّم اليونانية، كما تمرّن ليكون خطيباً ومحامياً وسفسطائياً، وقد ذاع صيته كسفسطائي لامع، ينتقد المقدسات والدين وهو كاره للعلوم التطبيقية والرياضية، كما عرف عنه سرعة بديته، وبعد أن حاز سطوة وشهرة ومالاً تخلّى عن السفسطة وعاد للفلسفة، لكن لا كحال المتأخرين عنه، بل عاد للأخلاق وأصلها ملقياً الخطب المرتجلة، ومنتقداً حجج الفلاسفة بوصفهم دجالين أو ساعين للشهرة، كما أنه يُعتبر من أوائل من كتبوا عن المسيحية بداية ظهورها من وجهة نظر وثنية، وذلك في كتابه "موت بيريفرينوس" الذي يصف فيه استقلال الأخير لكرم الأخلاق المسيحية وخداعه لمضيفيه.

سخرية من التاريخ

أسلوب المسامرات أو المحاورات الذي يستخدمه لوقيانوس نراه يحتذي فيه بأسلوب أفلاطون الذي لا ينكر لوقيانوس إعجابه به، إلا أن محاورات لوقيانوس لا تشبه محاورات أفلاطون، فهي أقرب إلى النصوص الساتيرية والناقدة، التي تتعدد فيها الشخصيات وأهواؤها، وهذا ما نراه في مسامرات الأموات، حيث نرى محاورات مختلفة الطول والمواضيع تدور في العالم السفلي، عالم الموتى حيث فقد من فيه كل ما كان لهم في عالم الأحياء من جاه وصفات لتكشف حقيقتهم ولينالوا العقاب على ما قاموا به من رذائل وخطايا، ففي المسامرات ينتقد لوقيانوس الآلهة والفلاسفة والقادة والشخصيات التاريخية من التراث اليوناني، بغية كشف زيفها وخواصها الإلهية الوهمية، وأحياناً جشعها وطمعها، ففي المحاورات تحضر شخصيات الإلياذة مثلاً، كما يحضر الإسكندر المقدوني، ليهزأ منه محاوره بوصفه ليس ألهاً، بل هو بشر كالآخرين، وأسطورة التنين الذي كان في الفراش مع والدته ليست إلا هذراً يتداوله العامة في محاولة منهم لتأليه الإسكندر الذي توهّم نفسه إلهاً، كما نرى الإسكندر نفسه يتهّم أرسطو بالدجل، وفي محاوره مع هنيبال، يدور بين الأخير والإسكندر سجالٌ عن أن أيّاً منهما هو أشد جاهاً وقوة وعظمة، كل ذلك يتم بوصف الجميع أمواتاً، دون لحم أو دم، بل مجرد جماجم صلعاء ضاحكة، ليحضر في المسامرات أيضاً والد الإسكندر، فيليبوس، الذي يهزأ من ابنه ومن تعجرفه، فالشجاعة التي يدّعي الإسكندر امتلاكها أطاحت باحترامه بين جنوده، لأنه مات بعد أن صدق الجنود بأنه إله خالد، وهاهم الآن يضحكون عليه، بل ونرى فيليبوس يصرخ بوجه الإسكندر نهاية قائلاً "لقد مُتَ أيها الإسكندر، أفلا تعرف من أنت ولا تفهم؟".

مسامرات الأموات تشابه كوميديا الساتير اليونانية،

حسين جمعان



وخصوصاً أعمال أرسطوفانيس، حيث نرى الآلهة تتحاقق والشخصيات التاريخية من قادة وأبطال تفقد هيبتها، أما الفلاسفة فهم ضعفاء مخبولون، فسقراط وبالرغم من أنه في الدنيا أبدى شجاعة في شرب السم، نراه في مسامرات الأموات، ضعيفاً خائفاً يرتعد، إلى جانب المتحذلقين وحججهم الواهية التي أودت بحياتهم نتيجة جشعهم.

محاكاة كوميدية

الكتاب الآخر الملحق بمسامرات الأموات هو "استفتاء ميت" وهو عبارة عن رحلة متخيّلة قام بها الساتيري مينيبوس أو مينيب إلى العالم السفلي ليستشير العراف تريسياس الذي يشتهر حضوره في ثلاثية طيبة التي تحكي قصة أوديب واللجنة التي تلاحقه وأسرته، حيث يستعين مينيبوس بكاهن

والمملكة التي أتى منها (الشرق)، ليكون تهكم وسخرية لوقيان أشد من تلك التي نراها عند أريستوفانيس، فهو لا يلجأ إلى آلهة اليونان ليخترق ناموس العالم السفلي بل إلى الآلهة الشرقية وكأن في ذلك إمعاناً من السخرية في الأوقيانوس اليوناني وآلهته، يشير المترجم في المقدمة إلى أن تجربة لوقيانوس في الكتابة عن العالم السفلي تسبق تلك التي قدمها دانتي في الكوميديا الإلهية أو ما يشابهها في الثقافة العربية كرسالة الغفران لأبي العلاء المعري أو رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد، فلوقيانوس ساتيري ينتهك المحرم والمسلم به، منتقداً إياه بشدة ومحولاً إياه إلى مادة للضحك.

كاتب من سوريا مقيم في باريس



يتمثل في استحضار الحياة كما وصفتها الرواية. كما أن الروايات يجب أن تتخاطب أفكارنا الأساسية عن الحياة. ومن أرائه النقدية أن الإبداع الروائي هو خدعة تمكّننا من الحديث عن أنفسنا كأننا شخص آخر وعن الآخرين كما لو كنّا مكانهم. ويرى أنّ الزمن عنصر مهمّ في الرواية، فهو الذي يميّز السرديات الطويلة كما يقول، لكنه يعتمد الزمن المجرد الذي هو عنده بمثابة الإطار الذي يوحّد عناصر الرواية، ويجعلها كما لو أنّها في لوحة أو منظر طبيعي، ولكن من الصعب رؤية هذا الإطار، ولهذا يحتاج القراء لمساعدة الراوي. وعن فن كتابة الرواية يقول إنه القدرة على فهم أفكار ومشاعر الأبطال داخل المشهد، ويقصد بالمشهد وسط الأشياء والصور المحيطة بهم، كما يفرّق بين الكتاب اللفظيين الذين

فمثلاً يقول إن «المتعة الحقيقية في قراءة الرواية تبدأ من قابلية رؤية العالم ليس من الخارج، ولكن من خلال عيون الشخصيات التي تستوطن ذلك العالم» (ص، 17).

باموق ناقد

صورة باموق الروائي الذي يتساءل عن كيفية صياغة مشهد ما تتحول إلى صورة ناقد متمرس يمرّر آراء نقدية في غاية الأهمية، فيرى أن فكرة المحور هي الأساس الذي تقوم عليه التفرقة بين الرواية والشعر الملحمي بوصفه رواية القرون الوسطى. فالروايات كما يرى تُقدّم شخصيات أكثر تعقيداً من شخصيات الملاحم. وفي جانب آخر يُعرّف الرواية بأنها «تركز على الحياة اليومية للناس وتخوض في كل جوانب الحياة اليومية». مفهوماً الرواية عنده

فالتأثير الفريد الذي منحه إحساس القراءة جعل العالم المادي، الذي كان يعيشه في حي بشيكتاش في إسطنبول مع الحركة التي فيه والمختلطة بأصوات لعب الأطفال وأصوات صفارات العبارات، كلّ يهرب وبنزوي من عقله ليتكشف عالم جديد تماماً ويصبح أكثر وضوحاً مثل الرسومات التي تظهر ببطء. لا يُقدّم باموق انطباعات ثابتة عن تأثير الرواية عليه أثناء القراءة، وإنما يُقدّم تأثيرات مختلفة لمشاهد قُبعت في ذاكرته من أعمال روائيين كبار مثل تولستوي في «آنا كارينينا» أو ستندال في «الأحمر والأسود»، وهو يجعله لا في موقع القارئ بل في اختياراته وتعليقاته وشروحاته أشبه بالناقد، الذي يُحلّل هذه الاستهلاكات والمشاهد ووضعيات الشخصيات داخل العمل، وفي هذا يُقدّم تحليلات منطقية أشبه بقواعد نظرية،

في أحدث كتبه صدوراً بعنوان «الروائي الساذج والروائي الحساس الذي ترجمته ميادة خليل وصدر عن دار الجمل ببيروت 2015، وهو الكتاب الذي يحوي «محاضراته المتعلقة بالرواية التي ألقاها في جامعة «هارفرد» عام 2009»، يُقدّم لنا هذه المرة ليس سيرته أو سيرة إسطنبول، وإنما سيرة الكتابة وكيف تحوّلت الصّور الذهنية لهذه الروايات إلى كلمات؟ ثمّ السؤال الأهم كيف نقرأ الرواية؟ ومن هو القارئ الساذج والقارئ الحساس؟ ماذا يدور في خلد الكاتب عن القارئ؟ وكيف يخطّط لروايته؟ وما هو محور الرواية؟ أيّ أجزاء الرواية يمثل الحقيقة وأيها خيال؟

سيرة الكتابة جزء مهمّ لفهم العمل ومع الأسف قليلون الذين مارسوا هذا، وقَدّموا كتابات ما قبل النص، كيف خلّقت هذه الشخصيات؟ ومن أين استقوا المادة الأصلية/أو القماش التي حاكوا منها نسيج هذه الرواية؟ وكيف رُكّبَت هذه العناصر، وكيف جاء هذا المشهد الوصفي للمكان، هل يتطابق مع الواقع أم أنّه لا يمتّ له بصلة؟ يتحدث باموق عن أسلوبه في كتابة الروايات، ولكنه لا يطرح أفكاره بشكل شخصي، أو بالأحرى، لم يكن هدفه تقديم تجربته الشخصية مع الرواية، بل أراد تقديم أمثلة واقعية من حياته الشخصية كروائي، بالإضافة إلى ما عرفه من خلال القراءة عن روائيين آخرين كقارئ وروائي. فهو يضع مشاعر القارئ الساذج والحساس في مقابل مشاعر الروائي الساذج والحساس، والفارق بينهما أن القارئ والروائي الساذج هو الذي لا يولي الأساليب والنواحي الفنية للرواية عناية، بعكس الروائي والقارئ الحساس أو العاطفي أو المتأمل، فهو يولي اهتماماً كبيراً للأساليب الروائية والطريقة التي يعمل بها عقل القارئ. إن المصطلحين في الأصل ليسا من اختراع باموق وإنما هما في الأصل من مقال للشاعر الألماني شيلر حينما فرّق بين شعراء آنذاك.

الروائي والقارئ

في المحاضرة الأولى التي جاءت بعنوان: كيف تعمل عقولنا عندما نقرأ رواية؟ يقرّ باموق في بادئ الأمر بأن الروايات حياة ثانية مثل الأحلام التي تحدث عنها الشاعر الفرنسي جيرارد نيرفال، فالتأثر بالرواية وعالمها الخيالي والواقعي، يأتي من شعورنا بأن عالم الرواية أكثر واقعية من الواقع نفسه. ومن واقع خبرة وصلت إلى أربعين عامًا في القراءة، يرى أن ما تمنحه لنا الرواية عندما نقرأها يختلف عن الإحساس الذي تمنحه لنا الصورة ومشاهدة الفيلم أو عند الإصغاء إلى الشعر حتى لو كان شعراً ملحمياً.

«الروائي الساذج والحساس» أورهان باموق

ممدوح فرّاج النابلي



يحتلّ أورهان باموق، المولود في مدينة إسطنبول عام 1952 والحائز على جائزة نوبل عام 2006، مكانة طيبة لدى القارئ التركي، فكثيراً من رواياته حقّقت مستويات عالية في التوزيع، كما أنّ باموق مهمومٌ لحدّ بعيد بجغرافية الأماكن والبشر، وأصدر باموق العديد من الروايات المهمة مثل: جودت بك وأبناءؤه، وإسطنبول مدينة الذكريات، وتلج، ومتحف البراءة، والقلعة البيضاء وغيرها.



يكونون أكثر في محاكاة خيالنا والكُتّاب البصريون، الذين يخاطبون خيالنا البصري، والرواية عنده في جوهرها خيال أدبي بصري تمارس تأثيرها علينا بصورة خاصة من خلال محاكاة ذكائنا البصري وقدرتنا على رؤية الأشياء في مخيلتنا وتحويل الكلمات إلى صور ذهنية.

لا يقدّم الكاتب أفكاره عن الرواية أو الكتابة الروائية في شكل استرسال أو كتابة سيرية رغم أن سيرة الكتابة مُتحقّقة داخل النص، لكنه يقدّم وجهات نظره وتساؤلاته عبر تحليلات ومقتبسات وشواهد من أعماله الخاصة وأعمال آخرين، بل يُدغم تجاربه الخاصّة والاستنتاجات التي وصلت إلى مُسلمات بشواهد من نصوص أخرى تدعّمها، فالسؤال المُلح الذي طارده: سيد باموق هل أنت كمال؟ يُقدّم لنا كجواب عن هذا السؤال منظوراته في أدبه الشخصي كروايته «متحف البراءة» التي كانت سببًا للتساؤل، وأيضًا في الفن السينمائي وكيف أن جمهور السينما أيضًا يربط بين البطلة الحقيقية والشخصية السينمائية متخذًا من النجمة التركية في السبعينات «توركان شوراي»، وتعمداتها هي بعد الفيلم على ترفيع الشق بين حياتها الخاصة والشخصية، وهو الأمر الذي جعل الجمهور يُصدّق أن توركان شوراي على الشاشة الفضية تقدّم توركان شوراي في الحياة الواقعية، كما يستشهد بما اشتكى منه روسو في «اعترافاته» أنه بعد كتابته «لجولي أو هلويز الجديدة» فقد صارت النساء محبات له، لاعتقادهن أنّه كَتَبَ عن ذاته البطل الرومانسي. ينتهي باموق من هذه الاستشهادات إلى قاعدة قد تقبل الخرق مفادها أننا نحبّ أن نقرأ الرواية من أجل خلط الواقع بالخيال.

الرسم بالكلمات

يصف لنا باموق إحساسه أثناء قراءة الروايات في فترة شبابه: بأنه إحساس مُثير من الحرية والثقة بالنفس. كما يعترف بأن القول بأن خلق الشخصيات ينبغي أن يكون هو الهدف الرئيسي للروائي يتناقض مع ما نعرفه عن حياتنا اليومية، والدليل أنه مع عمره الذي وصل إلى السابعة والخمسين أثناء كتابة المحاضرات، لم يستطع أن يتعرّف على نوع شخصيته من خلال

شخصيات الرواية. فعن شخصية البطل التي يرسمها في أعماله يقول إنها تتخلق «بنفس الطريقة التي تتشكل بها شخصية الإنسان في الحياة، من خلال الظروف والأحداث التي يعيشها». فالقصة أو الحبكة هي خط يربط بشكل فعال الظروف المختلفة التي أريد الحديث عنها. فالبطل «هو شخص ما شكّلته هذه الظروف وساعد هو على إظهارها بأسلوب حكائي» (ص، 61) يقصد باموق بالرسم بالكلمات أن يستحضر ذهن القارئ صورة واضحة جدًّا ومفهومة من خلال استخدام الكلمات، وهو الأمر الذي جعله لا يستغرب من سعي الروائيين الكبار ليكونوا مثل الرسّامين، أو حتى لماذا كانوا يغارون من فن الرسم. ولماذا يأسفون على أنهم لم ينجحوا في الكتابة مثل رسّام. فمهمة كاتب الرواية هي تخييل العالم، عالم يبدأ وجوده كصورة قبل أن يأخذ شكل الكلمات في النهاية. فباموق يُولي عناية كبيرة للصورة، حتى أنه على غرار مقولة الإنجيل «في البدء كانت الكلمة» ينسج عبارته «في البدء يبدو أن هناك صورة، لكن يجب أن نصفها بالكلمات» (ص، 95)

يرى باموق أنه مثلما تُحافظ المتاحف على



يقارن باموق بين الروايات والمتاحف، ويجد أنهما يتشابهان في الحفظ والخزن ومقاومة النسيان، فالقراء يجدون متعة عظيمة في اكتشاف أنّ الرواية تحتوي

على جوانبٍ من حياتهم الواقعية، وسبب هذه السعادة هو الشعور بأن التاريخ ليس فارغًا



الأشياء، فإن الروايات تحافظ على الفروق الدقيقة؛ النبرات وألوان اللغة، التعبير بمصطلحات عامية عن أفكار الناس العادية والطريقة العشوائية حيث يقفز العقل من موضوع إلى آخر. كما لا تحفظ الروايات الكلمات، العبارات اللفظية واللغة فقط، ولكنها تسجّل أيضًا كيفية استخدامها في التعاملات اليومية. فتسجيل اللغة اليومية سمة مميزة للنثر الروائي.

متاحف اللغة

ويقارن باموق بين الروايات والمتاحف، ويجد أنهما يتشابهان في الحفظ والخزن ومقاومة النسيان، فالقراء يجدون متعة عظيمة في اكتشاف أنّ الرواية تحتوي على جوانبٍ من حياتهم الواقعية، وسبب هذه السعادة هو الشعور بأن التاريخ ليس فارغًا ودون معنى وأن هناك شيئًا من الحياة التي نعيشها سوف يبقى محفوظًا. وإن كان يجد أن المتعة التي تتحقّق من قراءة الرواية تختلف نوعًا ما عن تلك التي يشعُر بها زائر المتحف فإن المتحف يحفظ الأشياء نفسها، أما الروايات فتحفظ مواجهتنا مع هذه الأشياء، أو بعبارة أخرى إدراكنا لهذه الأشياء.

مطابقة الأعمال الروائية لحياة بعض الأشخاص، قد لا تسعد باموق أحيانًا، فعندما يأتي إليه شخص ويقول له: سيد باموق، هذا بالضبط ما رأيته، وبالضبط ما شعرت به، كأنك كتبت عن حياتي ذلك أن حالة التباين بين السعادة والفرح يُفسّرُها باموق من خلال شعوره بأنّه ليس روائيًّا مبدعًا، يؤلّف القصص من لا شيء بواسطة مخيلته، فيتحوّل إلى مؤرخ يُسجّل الحياة التي نشترك فيها كمجتمع مع كل تعبيراته وصوره وأشياءه.

كتاب باموق على رغم بساطة وسلاسة عرضه إلا أنه وجبة دسمة لكلّ المهتمين بالرواية والروائيين على وجه الخصوص لأنّ الرّجل أجاب عن أهمّ شواغلهم أثناء الكتابة، وعن طرائق الكتابة ذاتها، بل نجح أيضًا في أن يضع القارئ معه في معيّن واحد أثناء الكتابة، عبر هذه التساؤلات العفوية التي كانت تصدر عنه.

كاتب من مصر

حوار من أجل القرن الجديد

"لنقحم أنفسنا" عنوان كتاب يضم حوارا بين علمين هما الفرنسي إدغار موران، الفيلسوف وعالم الاجتماع الذي يهتم بالتطورات المضطربة للعالم، والإيطالي ميكل أنجلو بيستوليوتو، أحد رموز الفن المعاصر ومؤسس مدينة الفن، التي جعلت من غاياتها وضع صيغ لتدخل الفن في شتى مجالات المجتمع المدني. الحوار تم برعاية فيليب كاردينال وهاري ينكوفيتشي، للنظر في ما يمكن أن يكون عليه القرن الحالي، لأن سفينة العالم في رأيهم تمضي إلى ما لا تحمد عقباه، وأن الوقت حان لفتح سبل أخرى. وخلاصته أشبه بمانيفستو يحض جميع الأطراف المعنية بأن يقحموا أنفسهم بشكل عملي جادّ وفعال لرفع رهانات المستقبل. ففي هذه المرحلة الانتقالية التاريخية التي نمر بها، لم يعد الاستنكار وحده يكفي، بل لا بدّ من تصور صيغ تحول هامة على المستوى العالمي، تشتت في تغييرات عميقة في طريقة تفكيرنا وتدخلنا.

دعوة لإعادة اكتشاف فن الكون

"فن الكون" كتاب لعالم الفيزياء الفلكية الإنكليزي جون بارو، الذي يتأمل بعين رجل العلم الأشياء التي تتجاوز عادة نظرة العالم، ويستكشف الطريقة التي كوّنتنا بها قوانين الكون وألهمت ثقافتنا وميثولوجياتنا، وتصورنا للزمن، وتعبيراتها الفنية، ويبين كيف أن الفن، في المقابل، يتيح رؤية أخرى لبنى الكون وتناسقه. يرى بارو أننا سليلو تطور يستند إلى قوانين الطبيعة وقواها، وأنها نحتل موقعا في نسيج الكون، صغير جدا داخله، وعملق قياسي بالعالم المجهرى، ومن عجب أنه موضع منطقي، و متميز بشكل ملحوظ لأنه يمنحنا قدرة فهم معرفتنا والتعبير عنها. وفي رأيه أن نظرية التطور وبنى المجرات وأطوار القمر وتشجر النباتات وأصل الكلام ودراسة البقايا المتحجرة تلهم ثقافتنا في كل أبعادها. في موازاة ذلك، تنهل مزيهرات الصين القديمة وموسيقى باخ ورسوم بيكاسو ولوحات مانيه من محيطنا الطبيعي وإدراكنا له، فيصبح العالم شاهدا على التقاء بين التخيل العلمي والبحث الفني.

سجناء عرب في كورسيكا

في كتاب "الحياة هناك، عرب في كورسيكا في نهاية القرن التاسع عشر"، ترصد عالمة الاجتماع والأنثروبولوجيا الجزائرية فائي كولوّا مصائر خمسمائة وثمانية وأربعين جزائريا أغلبهم من البربر، قضاوا جانبا من حياتهم في كالفي بجزيرة كورسيكا من ١٨٧١ إلى ١٩٠٣ بوصفهم مساجين حرب. انطلاقا من الأرشيف المحلي، تركز الكاتبة على مصائر ثلاثة مساجين من منطقة القبائل وجبال الأوراس ووادي بني مزاب، وتبحث في نمط تعايش هذه الطائفة المكونة من مجموعات صغيرة، قادمة من الضفة الجنوبية للمتوسط، مع سكان أصليين

لا يتجاوز عددهم آنذاك ألفي نسمة طوال أكثر من ثلاثين عاما، خصوصا وأن أفرادها لم يكونوا معتقلين أو معزولين، بل كانوا يعيشون حياتهم بشكل طبيعي، ويمارسون ما يمارسه أهل الجزيرة بمسؤولية وشجاعة وتهور أحيانا، فمنهم الجاد ومنهم من مال إلى الانحراف والصلكة. وتتساءل عن موقف الكورسيكيين في هذه الجيرة التي امتدت في الزمان، خصوصا في ظرف شهدت فيه الجزيرة تراجع اقتصاديا واجتماعيا ملحوظا، وعن علاقة كورسيكا بفرنسا التي تتبدى كسلطة مهيمنة أكثر من سلطة إشراف.

الواقع بين الأمانة العلمية والخيال الفني

"الآداب الإقليمية والإثنولوجيا" كتاب يجمع أعمال ملتقيين نظمهما عامي ٢٠١٠ و ٢٠١١ متحف موسيون أرلاتن ودار أكت سود بمدينتي كركاسون وآرل جنوبي فرنسا، وصدر تحت إشراف عالمة الإثنولوجيا سيلفي ساني. وهي نصوص يساهم المشاركون، كل على طريقته، في إثراء الجدول حول العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الأنثروبولوجيا والأدب، مع التركيز على الإثنولوجيا ومقدماتها الفلكلورية من جهة، والآداب الإقليمية التي تنهل جميعها من طرافة البيئة المحلية وخصوصياتها من جهة أخرى. من هذه الزاوية يعاد النظر في ما يصل العلوم بالآداب بعضها ببعض، أو يفصلها بعضها عن بعض، وتسلط أضواء جديدة تبرز أن التوافق بينهما ليس من تحصيل الحاصل، نظرا لتباين وسائل الإثنوغرافي والكاتب في نقل عوالم محددة، فالأول يستهدي بالدقة العلمية وصرامة مناهجها، والثاني يعتمد الخيال الفني، فيقدم ويؤخر، ويصغّر أو يضخم الحقائق نفسها الموجودة على أرض الواقع.

مكيافيل في القرن الواحد والعشرين

"مكيافيل لابني" هو أول كتاب لجان باتيست هانكان، أمين عام المعهد العالي للفيزياء والكيمياء الصناعيتين بباريس، يستعيد فيه تقليدا باروكيا يقوم على تقديم الصورة المضادة للأصل. في عشرة فصول، يتوجه أب إلى ابنه بتوصيات هدفها إعداداه لمواجهة عنف البشر وإيقاع عصرنا الرهيب،

فينقل إليه المعرفة والإيثيقا الضرورييتين لتحقيق الذات، مازجا فلسفة الفطرة السليمة بفلسفة المقتضيات الملحة، ممرکزا على "الخصال المضادة" للأمير، حيث ينصحه بألا يتوانى عن الكذب والإغواء وتسخير الآخرين والتصرف ضد إيمانه ومشاعره، وأن يتخلص من الأخلاق الجاهزة والموهمة والمضللة. والكاتب إذ يوجه القارئ نحو حكمة مفارقة، هي حكمة من يريد النجاح بمعاينة الواقع بدل الهروب منه، إنما ينتقد في سخرية مرة راهنا يسيطر فيه الأقوياء، ومرحلة تسوي بين من بين بيده مفااتيح المعرفة وبين من هو خلو منها، ويحلل الوسائل التي لا يتورع أصحاب النفوذ في استعمالها ليزدادوا عظمة وقوة.

العولمة أو الاستعمار الجديد

"الحرية قادتنا هنا" عنوان رواية للسويدي غوثار أورديليوس، يصور فيها الوجه المظلم لبدایات العولمة، والتباسات تتراوح بين تفاؤل غير واع واستياء محرر من الوهم، من خلال شخصيات واقعت في فخ الوجه الجديد للاستعمار. تقع أحداث الرواية في ليبريا مطلع ستينات القرن الماضي، وبطلها هكتور القادم من السويد رفقة زوجته وابنه للعمل في شركة استثمار معدني مديرا للطاقة العاملة. ولكنه سرعان ما يضطد بالمعاملات السيئة التي يقابل بها مسؤولو الشركة الأهالي والعمال، وتتبدى له النزعة الاستعمارية القديمة القائمة على القهر والاستعباد وهدر الحقوق. فأما زوجته مارغريت فقد ضاقت بقيط ليبيريا وغبارها وأهلها الذين صارت تنظر إليهم باستعلاء ونفور. وأما الابن مارتن فقد كان يحلم بثورة عالمية، وتضامن بروليتاري دولي، بعد أن أقام علاقة مع جئان شاب ليبيري في مثل سنه، صار يحثه على الصراع جنب الليبريين المضطهدين، الذين بدؤوا يضربون عن العمل احتجاجا على تجاوزات أعرافهم البيض، ويدعوه إلى مقاومة المستعمرين الجدد.

عيسى في الإسلام

"عيسى حسب محمد" عنوان كتاب لكاتبين وسينمائيين في الوقت نفسه هما جيروم بريور وجيرار مورديا، سبق أن أنتجا سلسلة أفلام عن أصول الديانة المسيحية وتنصير الإمبراطورية الرومانية. في هذا الكتاب

ينطلقان من كون قليل من الناس في الغرب يعرفون المقام الجليل لعيسى في القرآن، ومن آيتين من سورة "النساء" عن صلب المسيح لفهم أصول الدعوة المحمدية، وتطورها في بيئة وثنية وتأثرها الواضح بالمرجعيات التوراتية. ويتتبع نشأة الدين الإسلامي في مطلع القرن السابع الميلادي. ويتساءلان لماذا وكيف صار يهودي الجليل، الذي تحول إلى مؤسس للديانة المسيحية، يدعى في شبة الجزيرة العربية بـ "عيسى محمد" يرافق ويكمل "عيسى والإسلام" السلسة الجديدة التي أنجزها بريور ومورديا لقناة آر تي الفرنسية الألمانية، وفيها تدخلات لستة وعشرين باحثا من أكبر الباحثين العالميين في الإسلام.

إشكالية الذاكرة

بعد "الأسطورة والدين في اليونان القديمة" و"الكون والآلهة والبشر" صدر لجان بيير فرنان (١٩١٤-٢٠٠٧) المؤرخ المتخصص في اليونان وأساطيرها كتاب "عبور الحدود، بين الأسطورة والسياسة" عنوان كتاب جديد بعنوان "عبور الحدود"، الجزء الثاني لكتابه "بين الأسطورة والسياسة"، وهو عبارة عن مواجهة بين الماضي والحاضر، بين موضوعية العالم المتعفف والتزام المناضل المتحمس، لطرح مشكلات الذاكرة، وخاصة الصعوبات التي تعترض مؤرخ الزمن الراهن عند الحديث عن السنوات السوداء التي تظل متلبسة بالذكريات، ورهاناتها التي لها من قوة الحضور ما لا يسمح بتناول المرحلة المنقضية بما يفترض من بعد مسافة. فبأي شيء نثق، يقول الكاتب. بشهادات الناجين، بالأرشيف... بين الماضي والحاضر، بين الأسطوري والسياسي، بين القريب والبعيد، المألوف وغير العادي، بين الفرد وذكرياته يبقى تخطي الحدود الثيمة الطاغية في هذا الكتاب.

حادثة هجينة

جان كلود غيببو هو كاتب وصحافي وناشر، صدر له هذه الأيام كتاب بعنوان "بداية عالم" يستكشف فيه أوضاع الثقافات الكبرى من إفريقيا إلى الصين ومن الهند إلى أمريكا اللاتينية، وهي في حالة مخاض ونماء



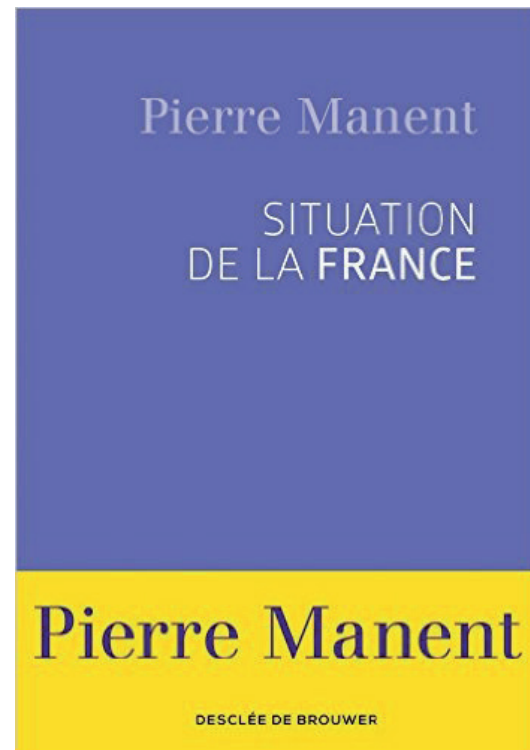
دعوة إلى عقد اجتماعي للوفاق مع الإسلام

أبو بكر العيادي

تعيّش

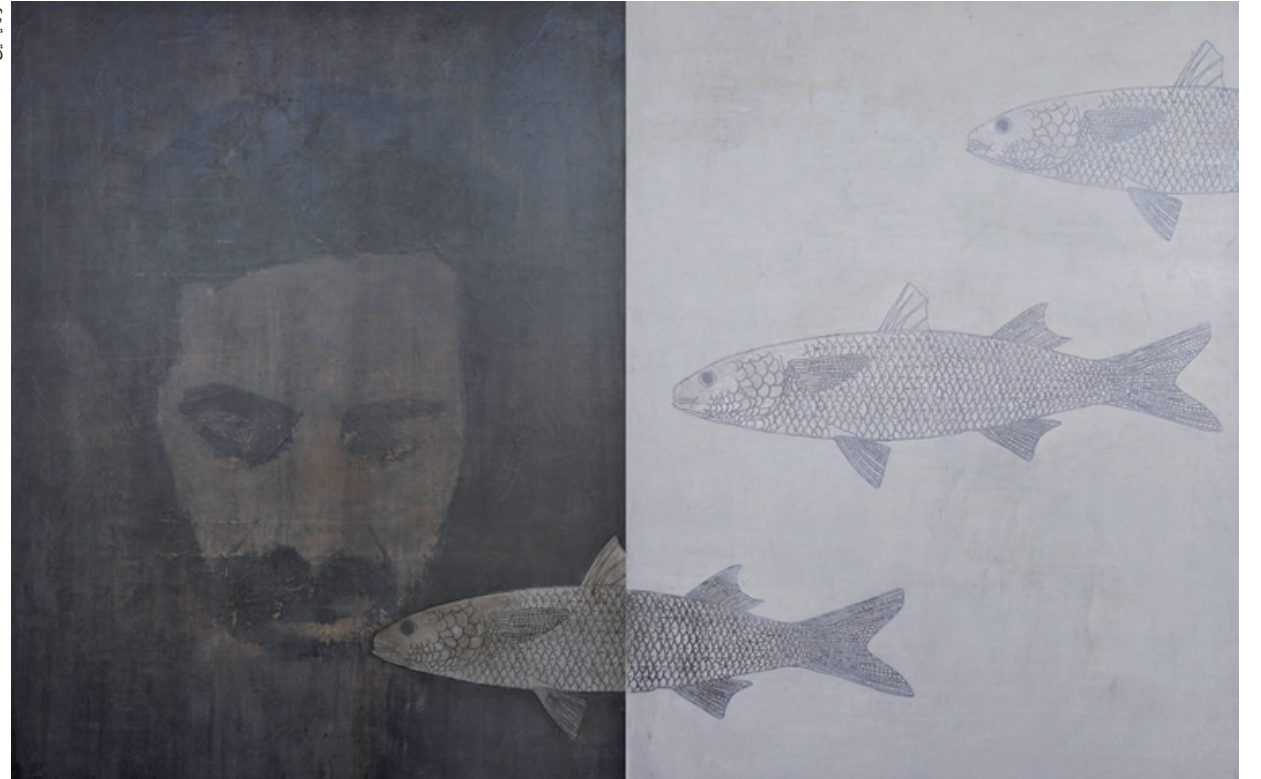
فرنسا منذ أحداث يناير 2015 سجلا حاميا تباينت فيه المواقف من الإسلام، بين داعٍ إلى تحييده عن الفضاء العام، عبر تطبيق العلمانية بحذافيرها، وبين منادٍ بضرورة تنظيم تعايش علني بين الأديان وتشريكها في حوار مدني. وقد بلغ تنافر الفريقين حدّ تبادل التهم بشكل هستيري، كوصم الأول خصومه بالانبطاح أمام دين غاز، وتقديم البلاد لعدوّ داخلي. أو نعت الثاني معارضيه بالعنصرية وكره الأجانب ومعاداة الإسلام والمسلمين. ولم تصدر دراسات عميقة تهتم بهذه الظاهرة التي صارت تهدّد بالانقسام لتتقترح لها الحلول. حتى كتاب إمانويل تود "من هو شارلي؟ في سوسيولوجيا الأزمة الدينية" اكتفى بتعقب أصول المتظاهرين يوم 11 يناير 2015 في سائر فرنسا، ليبين أن أغليبتهم أبعد ما تكون عن قيم الجمهورية والديمقراطية، وأن غايتها هي وضع غالبية المسلمين في خانة واحدة. لذلك كان كتاب بيير مانان حدثا بارزا، لأن واضعه فيلسوف له سمعة طيبة في المحافل العلمية، فهو من أتباع ريمون آرون وليو ستروس، ومؤسس مجلة "حاشية"، ومدير البحوث بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية.

ينطلق مانان من تقديم صورة عن الوضع الراهن في فرنسا من جهة موقع الدين في المجتمع، ليؤكد الخلاف القائم بين وجهة النظر الغربية التي ترى في المجتمع منظم الحقوق الفردية وضامنها، وبين وجهة النظر الإسلامية التي تعتقد أن ذلك موكل إلى مجمل الأعراف المبنية على أسس دينية، توفر وحدها القاعدة الملموسة للحياة القويمة. وفي رأيه أن التوفيق بين الموقفين لا يكون من خلال العلمانية، وأن الأمل المعقود على تحول ممكن للإسلام عبرها هو محض وهم، وأن من الخطأ القول إن ما توصلت إليه مع الكاثوليكية يمكن تحقيقه مع الديانة الإسلامية. ذلك أن العلمانية، كما يقول، هي في الأصل فصل الدين عن الدولة، وترك المجتمع لتعبيراته الدينية التلقائية، فالجمهورية الثالثة التي أقرت قانون 1905 لم تمنع فرنسا من أن تظل كاثوليكية. ومن ثمة فالعلمانية المقترحة على المسلمين لا هدف لها سوى تغييب الدين عن الفضاء العام، وهذا ليس من العلمانية في شيء، بل هو أمر مستجد مشكوك في صوابه وجدواه حسب رأيه. أي أن العلمانية قامت بتحجيد البعد الديني للدولة، ولكنها لم تحجّد دينيا المجتمع الفرنسي. وبما أن المسلمين ظلوا حتى وقت قريب مستبعدين عن تلك المغامرة، لكونهم لم



تهل صلح العلمانية أداة لحل مشكلة الإسلام في فرنسا؟ هل يرضى المسلمون بالتنازل عن بعض تعاليم دينهم كي ينخرطوا في المجتمع الفرنسي كمواطنين تامي الشروط؟ هل ينتمون إلى شعب له سردياته التاريخية والدينية أم هم شعب داخل شعب؟ وهل يقبل المجتمع الفرنسي ذو الجذور اليهودية المسيحية بديانة يطمح غلاتها إلى أسلمة العالم وتخثيره بين دفع الجزية صاغرا أو القتل؟ ولم لا يدعُ هذا المجتمع المسلمين يمارسون شعائهم كما يشاؤون كبقية المواطنين؟ كيف السبيل إلى أرضية يتوافق عليها الطرفان؟ أسئلة جارحة طرحها الفيلسوف بيير مانان في كتاب صدر مؤخرا عنوانه "وضع فرنسا".

نزار يحيى



منذ نهاية الرومانسية إلى مولد السورالية، وكذلك ما يصلها بعضها ببعض وما يفصلها بعضها عن بعض.

أدونيس والتاريخ العربي المزور

"العنف والإسلام" حوار مطول أجرته حورية عبد الواحد مع أدونيس ونشر مؤخرا ضمن منشورات سوي، يتحدث فيه عما يشهده العالم العربي من دمار، خصوصا بعد ظهور الدولة الإسلامية التي تمارس وحشية تفوق الخيال. عالم يسييس فيه الدين وتقّس فيه السياسة، كما يقول، وتقدمه المحاورّة كمفكر ملتزم وشاعر يستعيد في هذا الحوار الثيمات التي تناولها في أشعاره كالدين والتشدد والاعتقالات وفشل الربيع العربي والمرأة والأوثّة والتزام المثقف... مع التأكيد على صلة الحاضر بالماضي فيما يخص التاريخ الدموي للعرب والمسلمين، حيث يقول : "اكتشفت أن كل تاريخنا مزور، ملفق تلفيقا، والذين خلقوا الحضارة العربية وعظمتها استبعدوا، وحوكموا ونبذوا وسجنوا بل صلبوا. ينبغي قراءة هذه الحضارة من جديد والنظر إليها نظرة مغايرة : نظرة جديدة وإنسانية جديدة."

كاتب من لبنان مقيم في ليدز/بريطانيا

وانقضى، وزمن لن يعود. يقول بونفوا : "شكسبير يسيطر على فكرنا لأن هذه الفكر مفزع. في هذه التراجم التي تعبر عن خيبة الكينونة، هل صحيح أن مفارقات الدلالة لا تلتقي إلا لكي لا تترك مكانا لأمل في المعنى؟ لا أظن."

من قصيدة النثر إلى الكتابة الآلية

"الابتكار في الأدب" عنوان كتاب لجان بيير برتران المتخصص في تاريخ الأشكال الأدبية في القرن التاسع عشر ومدرس سوسيولوجيا الأدب في جامعة لياج البلجيكية، يستعرض فيه الجمالية الجديدة التي ظهرت في القرن التاسع عشر في نفس الوقت الذي شهد اختراعات علمية وصناعية، حيث ظهرت نظرية ابتكار أدبي تجاوزت المعايير القديمة للتقليد والتخييل كعنصرين أساسيين في الإنتاج الفني، وكما هي الحال في الحرف والصنائع شرع في ابتكار أطر جديدة (أجناس، أشكال، تقنيات)، تعلن نسبها لنوع من "تقدم" النشاط الأدبي، فظهرت قصيدة النثر والشعر الحر وتيار الوعي الباطني والقصيدة المجسمة والكتابة الآلية. والكاتب إذ يستعرض كل ذلك يحاول أن يعرف الأسباب التي جعلت تلك المبتكرات علامة مميزة للحركات الأدبية،

وتطور لبشر - أو ينذر - بظهور حادثة حقيقية كونية، كموعِد لا محيد عنه وحدث لا مثيل له في تاريخ الإنسانية. يقول : "نحن في بداية عالم، هذا البروز الذي نعيشه في خوف يعلن عن زوال العالم القديم، ذلك الذي ولدنا فيه. هذا الخوف الذي يستبد بمجتمعنا لا بد من تجاوزه، لأن العالم الجديد قد يحمل تهديدا ربما، ولكنه يحمل أيضا وعودا بحياة أفضل. فهو يمثل بزوغ حادثة مغايرة بشكل راديكالي، لا تندمج في الغرب كما كانت الحال منذ أربعة قرون، بل ستكون هجينة.

بونفوا وشكسبير

ضمن سلسلة "مكتبة القرن الحادي والعشرين، صدر للشاعر الفرنسي الكبير إيف بونفوا الذي يدرس الأدب في الكولاج دو فرانس كتاب بعنوان "تردد هاملت وقرار شكسبير" يحاول فيه أن يسلط الضوء على فكر شكسبير وعلى أحد أبطاله الأكثر إشكالية ونعني به هاملت، الذي أدرك إفلاس مجتمع، ويقينياته، وقيمه". ويقدم لنا من خلاله دليلا آخر كي نفهم لماذا لا يزال هذا المؤلف حاضرا بيننا، قريبا منا، شاهدا على فزعنا وتخوفاتنا، حاملا لما تبقى لنا من تمنيات، رغم أنه عاش في عصر آخر ولى



كلتا الحالتين ضئيل، قياسا بالعدد الجملي للجاليات المسلمة. أما السواد الأعظم، فهو خليط هجين لا يُولف بين أفراده غير الانتماء الحضاري، يتوزّع بين مؤمن متسامح منفتح على الآخر ولاهت خلف اللقمة لا يتذكر الدين إلا في الأعياد، ومؤمن بالوراثة ليس له من الإسلام غير الاسم والملح، وبين متماه مع حياة الغرب في التفكير والسلوك والعادات، وحتى غلماني وملحد ولاغنوصي وماسوني.. والسبب قلة درايته بالإسلام بعامة، والإسلام الفرنسي بخاصة. وثانيهما جهله بالتيارات السلفية المتشددة التي لا تقنع بالعيش جنب الفرنسيين ولا بينهم، بل تريد فرض نمط مجتمعي معين يقوم على النقاء والطهر كما تبين دراسات باحثين متخصصين في الإسلام الفرنسي مثل جيل كيبيل وأوليفيه روا. وفي اعتقادنا أنه إذا كان لا بدّ من عقد اجتماعي فليكن في إطار احترام قيم الجمهورية التي يجب أن يتمثلها المسلمون كسائر المواطنين، لأن التنازل سوف يغري حتما تلك التيارات بالمزيد ويؤجج كراهية الفرنسيين ضد المسلمين كافة ويضع وجودهم نفسه موضع تهديد.

كاتب من تونس مقيم في باريس

هذا الجدل، الذي لا يزال في بدايته، يطرح قضية هامة: هل ينبغي أن يتأقلم المسلمون في فرنسا مع قوانين الجمهورية، أم يجب تعديل تلك القوانين للتكيف مع شعائر المسلمين وأعرافهم؟ وهي قضية لم تكن مطروحة حتى مطلع التسعينات، حينما ظهر الحجاب في الفضاء العام ثم في المدارس والمؤسسات، قبل أن تتحول إلى قضية رأي عام بعد تعاقب محاولات فرض النقاب والفصل بين الذكور والإناث في المعاهد ورفض عرض النساء على أطباء ذكور، عملا بتعاليم صادرة عن أقليات أصولية سلفية، استطاعت أن تفرض حضورها وقرائها الخاصة بالمخصوصة للإسلام في ضواحي المدن الفرنسية الكبرى. فالمسلمون الأوائل لم تكن مطالبهم تتعدى توفير دور عبادة يمارسون فيها شعائرهم بحرية في ظل احترام قوانين البلاد، ومجازر اللحم الحلال.

وفي اعتقادنا أن بيير مانان يخطئ في أمرين، أولهما تعميم الحديث عن جالية مسلمة وكأنها كلّ متمائل في الأصول والمشارب والأعراف والمطالب. فالذين يتكلمون باسم الجالية المسلمة لا يمثلون المسلمين كافة ويضع وجودهم نفسه موضع تهديد.

وعيا، والأئمة الأكثر انفتاحا وتسامحا. فإنه يعتقد أن الحلول التي يقترحها مانان تبدو وهمية في أكثر من وجه، فكأنه يدعو العديد من المسلمين الفرنسيين الذين ذاقوا طعم الحرية إلى التخلي عنها، مثلما يطالب النساء الفرنسيات بارتداء الحجاب وملزمة البيت، ويدعو الجنسين إلى اتباع الأعراف والتقاليد الإسلامية والانصياع إلى تعاليم الجماعة. أي أنه يشرح للمسلمين الفرنسيين ألا خلاص لهم من جذورهم، وأن حلمهم بالخروج من الفضاء الديني وهُمّ، ويستخلص بروكتر أن مانان يخطئ في فهم الإسلام، وما كتبه إلا ذريعة لإدانة ثقافة غربية خائبة، يحذوها اللهو ومتع الحياة. وفي رأيه أن مانان يستغل أحداث يناير الماضي ليصقّي حساباته مع أوروبا التي تركت المسيحية وغاصت في النزعة الاستهلاكية وصارت تعيش وضع تفتت روحي، ويقوم، تحت ستار الدعوة إلى التهدئة، بإدانة المرحلة إدانة مطلقة على غرار ما فعل الأيرلندي إدموند بورك في القرن الثامن عشر والفرنسي جوزيف دو ميستر في القرن التاسع عشر ضد الحداثة وتهويماتها. وما غاية دعوته إلى التوافق بين ديانات التوحيد الثلاث سوى إعادة العلمانيين والحداثيين الضالين إلى الصراط المستقيم، على أمل أن تستعيد الكنيسة موقعها، ويستعيد الناس التفافهم حولها.

دماءهم. بعكس طارق أوبرو، إمام مسجد بوردو، الذي لا يرى الحل في التخلي عن قانون 1905، لأن ذلك سيفتح الباب لفوضى دينية عارمة تعمق حيرة المسلمين إزاء شتى المذاهب والطوائف السائدة، بل الحل في توخي المسلمين حضورا إيجابيا يحافظ على التوازن العلماني للمجتمع، ويضع المصلحة العامة فوق كل اعتبار. وفي رأيه أن مانان صادق في مسعاه، ولكن لو قدّر لفكرته أن تطبق فسوف تكون لها نتائج عكسية. والخير، في ما يرى أوبرو، أن يساهم المثقفون والساسة ورجال الإعلام في توعية الناس بسرديّة وطنية مشتركة يجد فيها كل فرد نفسه، سرديّة تعترف بأن جذور فرنسا ليست يهودية مسيحية فقط، بل عربية إسلامية أيضا. فالوعي الجمعي في نظره هو الذي ينبغي أن يتغيّر وليس القانون.

هذه المواقف عبّرت عن اختلافها مع مانان، ولكنها لم تذهب إلى الاستهانة به حد تشبيهه بأحد أبطال "خضوع" رواية ميشيل هويلبيك الأخيرة، على غرار ما كتب الفيلسوف باسكال بروكتر، فقد وصف أطروحة مانان بكونها درسا كبيرا في الانهزامية، ولاحظ أن الاستنتاج الوحيد الذي نخرج به من قراءة كتابه هي: فات الألوان، لقد انتهينا. تخلصنا من الرب منذ قرنين وها نحن مغزّون، مهزومون بثقافة مهيمنة سوف تعيد صياغة وجه قارتنا. لم يعد لأوروبا مستقبل آخر غير الدخول في الإسلام اضطراريا، ما دامت "الأمة" تغطي الأرض كلها، وتتخذ لها موقعا على أنقاضنا. وفي رأيه أن مانان، بدعوته إلى قبول المسلمين كما هم، وجعل الشريعة قاعدة قانونية للإسلام الفرنسي، إنما يقترح فصلا apartheid قانونيا وثقافيا كحل للقلق الفرنسي، أي التعايش دون أن يكون هناك شيء مشترك يمكن اقتسامه غير الحيز الجغرافي.

وبروكت، إذ يوافق الكاتب على أن العلمانية وحدها لا تحل مشاكل جالية كبيرة، خصوصا أن ثمة خلطا بين علمانية الدولة والعلمانية الاجتماعية التي يفسرها الناس خطأ بانتصار عدم الإيمان، مثلما يوافق على حتمية إبرام عقد جديد مع الإسلام -كما سبق أن أوصى بذلك عدد من السياسيين الأعمق

في الحقوق داخلها بتماثل في الأعراف، خصوصا في ما يتعلق بوضع المرأة. أما المفكر اليساري الثوري ريجيس دوبريه الذي كانت المسألة الدينية من أولى اهتماماته منذ أطروحته "حياة الصورة وموتها، قصة النظرة في الغرب"، فقد رأى أن هذا التوافق ممكن، لأن الجمهورية تقبل وتحترم كل الديانات، وليس من مهقتها غير تطبيق القانون والحرص على عدم تخطي هذه الديانة أو تلك الفضاء العام أو ترهيب رعاياها، ولكنه -في حالة الإسلام- حدده بشروط تتجاوز منع تعدد الزوجات والنقاب لتشمل حرية تغيير المراء دينه، أو حقه في أن يعدل عن الدين أصلا، وحق المرأة في الزواج من غير المسلم إن شاءت، وإلغاء مؤنّ يصدّع الأسماع بمكبرات الصوت خمس مرات في اليوم.. وفي رأيه أن قبول الأصوليين الكاثوليكين بقواعد العلمانية بعد عام 1905 يشكّل سابقة مشجعة، وهو ما كان عبّر عنه من قبل بقوله "ما ينقصنا هو منهجية متوازنة توفّق بين المتناقضات، فنحن لا نريد عقلانية جافة تقصي الدين كليا بدعوى أنه ظلامي، ولا أصولية متعصبة تكفّر الآخرين وتستبيح

هذه الدعوة إلى التصالح مع الإسلام وقبول المسلمين "كما هم" والعيش إلى جوارهم وليس معهم بالضرورة، بقلم مفكر كاثوليكي ليبرالي، أثارت ردود أفعال كثيرة، بعضهم اعتبرها إعلان استسلام، وبعضهم الآخر انتقد قلة معرفة صاحبها بالإسلام لحشره المسلمين كافة في "الأمة"، والحال أن جانبا كبيرا منهم يمارس عقيدته دون أن يكون بينه وبين ربه وساطة، ففيليب راينو، أستاذ الفلسفة السياسية، وإن اعتبر الدعوة جريئة وجديرة بالاهتمام، يتساءل ما إذا كان ترك المسلمين ينظّمون حياتهم كما يهون، مع فرض عدد محدود من القواعد كمنع تعدد الزوجات والنقاب الشامل، أمرا واقعيا. ويذكر بأن ذلك كان ممكنا في وضع كولونيالي، كما حدث في المغرب عندما فرض الماريشال ليوتي داخل الإمبراطورية الفرنسية مجتمعا مسلما ينعم بنوع من الاستقلال الذاتي في ممارسة أعرافه وتقاليده ويحترم السيادة الفرنسية في الوقت ذاته، ولكنه غير قابل للتحقق في إطار دولة ديمقراطية، سمحت المساواة



هشام الزبيدي

عام أول من المحاولة

تكتشف

جردة الأحداث التي رسمت معالم العام الأول من عمر مجلة "الجديد" صعوبة المهمة. تكشف قائمة الموضوعات المنشورة في "الجديد" مدى الآمال التي نعقدها على الثقافة كجزء من الحلول لأزمات عالمنا اليوم. المنطقة العربية تعوم على بحيرة من مشاكل كبرى تبدو عصية على القراءة، دع عنك إيجاد الحلول. كلما حاولنا الوصول إلى استنتاجات مهما كانت أولية لطبيعة المشكلات، كلما دخلت عوامل إضافية تجعل من الصعب إيجاد قراءة صحيحة للوضع. المشكلة صميمية وعميقة، اعمق مما كان أغلبنا يعتقد. وهذا يتطلب جهدا فكريا وثقافيا حقيقيا وليس فقط مساهمات تبدو من باب الاستطرار أكثر منها نظرة لسبر طلاس المشكلة. تساعدنا القراءة الثقافية للمشكلة بعض الشيء حتى وإن كانت لا تقدم حلولا شاملة. القراءات التي حفلت بها المجلة على مدى العام تصب في هذا الإطار. لعل من المفيد الإشارة إلى طبيعة المصاعب.

لنبدأ من عصر الاستعمار أولا. كانت الثقافة تعيش عصرا ذهبيا لأن الخطوط الفاصلة بين القضايا المختلفة كانت واضحة المعالم. كان الاستعمار حالة سهلة التشخيص ومسألة لا تحتل الأخذ والرد كثيرا. الفعل الثقافي كان واعيا بمسألة التحرر الوطني والاستقلال وكان من السهل عليه أن يقف ويقول كلمته. كان الاستعمار نفسه يقف عاجزا عن التدخل في هذا الأمر لأنه إن تدخل فإنه يكون قد انتهك منظومته الثقافية والفكرية نفسها، وهي التي تدعو إلى الحرية والمسؤولية. المثقف كان يقول كلمته ويجد تجاوبا فعالا لا يكون محصورا في النخبة، بل يجد اصداً عند الطبقة الصاعدة التي افرزها الحراك الاقتصادي والاجتماعي في فترة ما بين الحربين العالميتين. كان المثقف العربي يجد من يصفق له حتى في بلد الاستعمار. نهل عصر الاستقلال الأولي من تركة عهد الاستعمار. مثقفو صدر الاستقلال كانوا هم أنفسهم مثقفو نهايات عصر الاستعمار. حملوا معهم الكثير من انفتاح الغرب المستعمر واستطاعوا بشكل لافت الإتيان بتوليفة حيوية للانجاز الثقافي. الشاهد، تلك الأدبيات من رواية وشعر وفكر وتلك الانجازات السينمائية والغنائية والمسرحية. انظر إلى تركة المشهد التشكيلي لذلك العصر لتعرف كم كان الأوائل مبدعين.

في مرحلة الاستقلال، وهي المرحلة الثقافية الثانية، تعثر المشروع مع تقدم السياسي على الثقافي. سيطرت النخب السياسية، وخصوصا التي وصلت السياسة من بوابات وزارات الدفاع وثكنات الجيش، على كل مفاصل الحياة. دخلنا عصر "الثقافة" العضوية التي

يجب ان تقوم بمهمة واضحة المعالم في دعم النظام السياسي. صار يمكن أن تشاهد لوحة لرسام تذكر بفاشية لوحة "مواطن يستمع إلى خطاب الزعيم من الراديو". انه النفاق بلا حدود لسلطة وجدت نفسها تغير كل شيء بلا حدود. جاء التلفزيون ليصبح الأداة الجديدة والمبتكرة لتحويل الفكر والثقافة إلى منهج للسيطرة وحسم الجدل وتوجيه العقول.

الأوجه القومية واليسارية والعسكرية للحكم في العالم العربي كانت مكشوفة حتى لدى الذين يستبحون بحمدها. كان اصحاب المديح يدركون في قرارة انفسهم أن ما يقولونه فيه الكثير من الافتعال. بتقادم السلطة العربية وتراخي قبضتها، صار الخطاب المفتعل "للنخبة" المثقفة اعجز من أن يقنع أي صغير. اكتشفت السلطة بدورها أن ما عاد من احد يصدق ما تقوله، مهما حاولت من افتعال وتجميل. المواطن العادي، الذي اصبح اكثر وعيا واطلاعا، يعرف تماما أن سنوات التطبيل لم تترك أي أثر في نفسه، وسرعان ما تزعزع ما تبقى من مهابة للسلطة مع تراجع امكانيات الدولة المالية والأمنية. كنا قد دخلنا ما صار يعرف بـ"الربيع العربي".

الشكل الثالث لواقع الثقافة في عالمنا العربي مختلف تماما. أعيد تأسيس الوعي على معطيات دينية. هذا التأسيس أعمق كثيرا من تأثير المستعمر أو المثقف المنفتح أو المثقف العضوي الذي تحركه السلطة. الانطلاقة الدينية الاجتماعية لإعادة التأسيس، تحولت بمرور الوقت إلى وجهة الإسلام السياسي بأشكال أخوانية أو سلفية أو خمينية. ولأنها مرتبطة بالدين، فأنها غارت عميقا في نفوس الناس وصار من الصعب على كثيرين ممن تثقفوا في المساجد والأركان والحسينيات ولاحقا من على شاشات الفضائيات الدعوية، أن يتمكنوا من تمييز الفرق بين السياسي والديني. هذه ثقافة تتقصد اذابة الحدود لتصبح نمطا حياتيا وليست مجرد توجهات فكرية.

هذا ما يحيلنا الى اللحظة الراهنة وصعوبة الشأن الثقافي. كنت كمثقف، تستطيع تشخيص مشكلة الاستعمار او الايدلوجية أو الطغيان بسهولة وأن تحث الناس على النظر إليها كشيء منفصل. الآن قد يصبح ابسط خوض في المسلمات الثقافية هو موقف يفهم أو يفسر على أنه موقف من الدين.

لا يزال من المبكر لمطبوعة مثل "الجديد" أن تقول انها في مسار النجاح في الخوض في الشأن الثقافي الراهن. هذا ما يدعونا إلى الاستمرار في المحاولة ■

كاتب من العراق مقيم في لندن